



UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA  
NÚCLEO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
MESTRADO ACADÊMICO EM LETRAS



---

GRACILENE NUNES DA SILVA

NARRATIVAS DE UMA IDENTIDADE EM MUDANÇA:  
RITOS DE PASSAGEM DOS KARITIANA

Porto Velho, 2013



UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA  
NÚCLEO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
MESTRADO ACADÊMICO EM LETRAS



---

GRACILENE NUNES DA SILVA

NARRATIVAS DE UMA IDENTIDADE EM MUDANÇA:  
RITOS DE PASSAGEM DOS KARITIANA

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Letras, oferecido pelo Departamento de Línguas Vernáculas do Núcleo de Ciências Humanas da Universidade Federal de Rondônia, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Letras.

**Orientadora:** Professora Doutora Maria do Socorro Beltrão Macieira

Porto Velho, 2013.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA  
NÚCLEO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
MESTRADO ACADÊMICO EM LETRAS



---

Dissertação apresentada à Coordenação do Curso de Mestrado Acadêmico em Letras da UNIR, no dia 28 de junho de 2013, para a obtenção do Título de Mestre em Letras.

**Título:** NARRATIVAS DE UMA IDENTIDADE EM MUDANÇA: RITOS DE PASSAGEM DOS KARITIANA

**Banca Examinadora:**

Dra. Maria do Socorro Beltrão Macieira  
(Mestrado Acadêmico em Letras, Presidente)

Dr. Edinaldo Bezerra de Freitas  
(Mestrado Acadêmico em História e Estudos Culturais, membro externo)

Dr. Júlio César Barreto Rocha  
(Mestrado Acadêmico em Letras, membro interno)

Dra. Odete Burgeile  
(Mestrado Acadêmico em Letras, membro suplente)

Porto Velho, 2013

***Palavra***

*No princípio era a palavra:*

*Geminal  
insinuada  
não articulada*

*Sussurro ou grito  
rumor à procura de forma  
sem a exprimir sentimento:*

*dor, angústia  
alegria, festa*

*Até que, um dia a palavra surgiu lapidada.  
Era a coisa mais linda que o ser humano inventara.*

*Começou ele a brincar com ela.  
Jogo de fabricar palavras  
de tecê-las.*

*Então brotou a linguagem  
e todo o universo se encheu de sentido.*

*Linguagem  
configuração de mundos  
tecedura de encontros e desencontros  
ventre a gerar subjetividades.*

*(Tiago Adão Lara – Versões)*

---

## AGRADECIMENTOS

*A Deus, minha grande fortaleza. O responsável pela minha vida e por tudo o que consigo realizar.*

*À minha mãe, Francisca Nunes de Souza, por todas as dificuldades que passou na vida e por tudo que me ensinou. Por ter me dado a oportunidade de frequentar uma escola, remando horas a fio nas águas dos rios da Amazônia, me levando para estudar. Pelo incentivo ao longo de todos esses anos, mesmo na distância.*

*Ao meu pai, Getúlio Martins da Silva, pelas roças plantadas, pelas noites de frio que passou nas pescarias para nos dar o sustento diário.*

*Aos meus filhos Clausem e Jansen por me fazerem descobrir qual é o sentido do amor verdadeiro e por serem a razão de eu transpor e superar os obstáculos que a vida nos impõe.*

*Ao Cláudio, por ter me dado dois filhos maravilhosos e por tudo que representou na minha vida durante os vinte e sete anos em que vivemos como uma família. Você me possibilitou dar continuidade aos estudos do ensino médio ao mestrado. Obrigada pelo incentivo durante essa trajetória.*

*Aos meus irmãos Heleny, Valdenora, Rosa, Nicson, Nunes, Sidônio, Raimundo e Eglantino, à minha sobrinha/afilhada Adriana Roberta e minha quase filha Daila Borges por todo o apoio dado a mim para a realização desse sonho nosso. Por acreditarem que eu seria capaz de findar com sucesso mais essa jornada.*

*Aos meus sobrinhos queridos para incentivo a buscarem sempre o caminho do bem e do conhecimento. Sempre vai valer à pena, eu lhes garanto.*

*À amiga Lucineide Monteiro que me deu incentivo para enfrentar a caminhada da escrita e por ter me colocado em contato com Antenor Karitiana, o que me possibilitou o início da minha pesquisa. Os meus sinceros agradecimentos.*

*À professora Doutora Maria do Socorro Beltrão, minha orientadora, pela credibilidade dispensada a mim e pelos ensinamentos dados de forma competente, me guiando para a realização deste trabalho.*

*Ao professor Doutor Valdir Vegini pelas primeiras orientações. À colega Rebecca, esposa do Vegini pela paciência de me receber em sua casa e pela troca de experiências.*

*Aos professores do Departamento de Extensão (IFRO), pelo apoio recebido e pela paciência nos momentos de stress. As nossas conversas foram significativas para amadurecimento das minhas ideias e para um melhor direcionamento na escrita do texto.*

*Aos amigos Evaci, Shirley, Mayara, Cleide, Mello, Evaldo, Luciana e Josélia por toda a motivação que me deram durante essa caminhada. Sem o apoio de vocês teria sido mais difícil. Agradeço a Deus por tê-los como amigos. Mello, tenha certeza de que as nossas conversas me ajudaram muito na construção dessa dissertação, talvez porque nós somos amazonenses e conhecemos as mesmas realidades contextuais.*

*À professora Aline Gregório, professora de Língua Inglesa do IFRO – Câmpus Porto Velho Calama pela colaboração.*

*Ao Antenor Karitiana, Antônio Karitiana, Cizino de Moraes, à Neusenilda Karitina, Terezinha Karitiana e à Laura Karitiana pelo apoio, colaboração e por tudo que me ensinaram durante nossos encontros.*

*Em especial, ao povo indígena Karitiana, pela história, lutas e conquistas. Agradeço pelos ensinamentos adquiridos durante a minha convivência com pessoas admiráveis, por quem tenho muito carinho e respeito e pela confiança em meu trabalho.*

---

## DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação aos meus avós (*in memoriam*):

**Sidônio Maurício de Souza**, avô materno, pelos ensinamentos durante nossas caminhadas rumo à beira do Rio Solimões para tomar banho nos fins de tarde. Ele tomava banho; eu “pulava n’água” – (expressão ribeirinha e indígena). Meu avô era cego, pois perdeu a visão, segundo ele, por causa do processo de defumação da borracha. Então, eu o “guiava”. Hoje eu sei, vovô, que naqueles momentos era o senhor quem me guiava, pois o senhor não “via”, mas enxergava longe. Como eu aprendi a ser gente de caráter com os seus conselhos! Quando eu sentia dificuldades para me expressar nas linhas deste trabalho, me lembrava das coisas que você me dizia: “estude minha filha. Se dedique a tudo o que você for fazer. Lute. Você é capaz. Não aceite o destino.” Saudades eternas, meu amado avô!!!

**Esmerindo Tito da Silva**, avô paterno, indígena da etnia Ticuna do Rio Amazonas (médio Solimões). Das nossas conversas e boas gargalhadas, o senhor me ajudou a querer saber mais sobre os indígenas. Foi um dos motivos que me levaram a realizar esse estudo. E fico pensando como o seu povo sofreu também ao passar por todo esse processo de escravização, humilhações e sofrimentos pelos quais os indígenas passaram ao longo da história. Mas o senhor nunca me disse isso. Que Deus tenha lhe reservado um bom descanso eterno. Saudades!!!

Às minhas queridas avós, **Alice Nunes de Souza e Dilce Martins da Silva**. Grande foram os aprendizados que tive com vocês. Obrigada por tudo.

---

## RESUMO

A realização deste estudo tem por principal finalidade o entendimento da identidade cultural do povo indígena Karitiana no passado e no presente, considerando os aspectos externos enfrentados pelo grupo e a ação do tempo nas memórias individuais e coletivas. Esse conhecimento se dá pelos discursos dos Karitiana com relação aos fatos históricos, sociais e culturais a partir de uma visão espaço-temporal da trajetória histórica do grupo em estudo. Os fatos históricos mostram que, no decorrer do tempo, as populações indígenas têm passado por infinitudes de violências das mais variadas formas. Intentamos esse trabalho em busca de saber como tem sido a vida da comunidade indígena Karitiana diante dos desafios da modernidade e da globalização mundial. Para isso, servimo-nos da metodologia da História Oral para a realização da pesquisa e, através de um trabalho interdisciplinar das narrativas, com enfoque na Análise do Discurso e no conceito de identidade cultural em tempos de modernidade, pudemos perceber a influência dos Aparelhos Ideológicos de Estado intervindo diretamente nas práticas cotidianas dos Karitiana. Como sabemos, ao produzir um discurso, o sujeito não se expressa sem que não tenha havido alguma interferência nesse discurso, uma vez que há inúmeras vozes presentes em sua enunciação. O que possibilita dizer que a identidade cultural desse povo está em mudança, gerando um clima de certo conflito entre as gerações e insatisfação por parte das lideranças indígenas, as quais não aceitam tantas mudanças em sua cultura. Por outro lado, a proximidade das aldeias com as cidades facilita sobremaneira tais intervenções, de modo que, na atualidade não se pode imaginar essa população vivendo sem ser afetada na sua identidade pelos aparatos tecnológicos e culturais da sociedade pós-moderna e, por conseguinte, não sentir os efeitos da globalização, fator fundamental para a alteração dos hábitos e costumes de um povo.

**Palavras-chave:** Povo Indígena Karitiana. Identidade Cultural. Memória. Discurso. Mudanças culturais.





---

## ABSTRACT

This study has as its primary purpose the understanding of the cultural identity of the indigenous people Karitiana in the past and present, considering the external aspects faced by the group and the action of time on individual and collective memories. This knowledge is acquired through the speeches of Karitiana with respect to historical facts, social and cultural rights from a spatial and temporal vision of the historical trajectory of the study group. Historical facts show that, over time, indigenous populations have undergone a myriad of various forms of violence. With this work we intended to search how it has been the life of the indigenous community Karitiana facing the challenges of post modernity and globalization. The methodology of oral history was used to the research, and through interdisciplinary narratives work, focusing on discourse analysis and the concept of cultural identity in modern times, was noticed the influence of the State Ideologies intervening directly in daily practices of the Karitiana community. As it is known, when a speech is produced, the subject is not expressed unless there has been some interference in this discourse, since there are many voices present in its enunciation. Therefore we deduce that the cultural identity of these people is changing, creating an atmosphere of conflict between generations and dissatisfaction on the part of indigenous leaders, who do not accept many changes in their culture. On the other hand, the proximity of the villages to the cities eases such interventions, and we cannot imagine that this population will not have their identity affected by technological devices and cultural postmodern society and not to feel the effects of globalization, which is a crucial factor in changing the habits and customs of Karitiana people.

**Keywords:** *Indigenous People Karitiana. Cultural Identity. Memory. Speech. Cultural changes.*

## **LISTA DE SIGLAS**

AD- Análise do Discurso

APK- Associação dos Povos Indígenas Karitiana

FD- Formação Discursiva

FI- Formação Ideológica

FUNAI- Fundação Nacional do Índio

FUNASA- Fundação Nacional de Saúde

INCRA –Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

RO- Rondônia

SPI- Serviço de Proteção ao Índio

SEDUC- Secretaria de Estado da Educação

T.I - Terra Indígena

UNIR- Universidade Federal de Rondônia

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>14</b>
<b>CAPÍTULO I .....</b>	<b>25</b>
<b>2 RESGATE HISTÓRICO E FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA ANÁLISE DO DISCURSO .....</b>	<b>25</b>
2.1 Histórico.....	25
2.2 Conceitos e procedimentos.....	35
<b>CAPÍTULO II .....</b>	<b>49</b>
<b>3 BREVE CONTEXTO DA COLONIZAÇÃO DE RONDÔNIA .....</b>	<b>49</b>
3.1 Duas etnias: o mesmo espaço .....	53
3.2 Os Karitiana/Capivari/Juari.....	54
<b>CAPÍTULO III .....</b>	<b>60</b>
<b>4 MEMÓRIA SOCIAL, CULTURA E IDENTIDADE .....</b>	<b>60</b>
4.1 Memória individual .....	60
4.2 Memória coletiva.....	62
4.3 Memória histórica.....	63
4.4 Cultura e Identidade: a posição do sujeito no contexto pós-moderno .....	64
<b>CAPÍTULO IV.....</b>	<b>74</b>
<b>5 AS VOZES DOS MATIZES KARITIANA .....</b>	<b>74</b>
5.1 Corpus de análise (1ª parte).....	74
5.1.1 Narrativa 1 – Os índios isolados .....	76
5.1.2 Narrativa 2: A retomada de terras Karitiana – aldeia Juari.....	81
5.2 Corpus de análise: (2ª parte – Os Ritos de Passagem .....	89
5.2.1 Nascimento .....	92
5.2.2 a) Adolescência.....	92
5.2.2. b) Adolescência .....	93
5.2.2. c) Adolescência.....	94
5.2.3 Casamento.....	99

5.2.4 a) Separação/divórcio .....	101
5.2.5 b) Separação/divórcio .....	101
5.2.6 a) Festas Tradicionais: ( <i>diversão/comemorações</i> ) .....	105
5.2.6 b) Festas Tradicionais: Chicha, peixe, ervas .....	106
5.2.6.1 Festa da chicha .....	106
5.2.6.2 Festa do Peixe: Jatuarana .....	109
5.2.6.3 Festa das Ervas – Remédio Tradicional .....	110
5.2.7 a) Morte.....	115
5.2.7 b) Morte .....	117
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>132</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>139</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>143</b>
<b>APÊNDICES .....</b>	<b>144</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Pero Vaz de Caminha apresentou o novo mundo aos portugueses descrevendo uma terra vasta, com paisagens maravilhosas, com fauna e flora exuberantes, diferentes de tudo que antes os europeus conheciam. Descreveu também, muito admirado, os “seres” que neste continente habitavam. Tratava-se de seres, na visão do descobridor, “estranhos”. Andavam seminus; possuíam instrumentos de madeira endurecidos que serviam para caçar, pescar e lutar. Além de outros modos de vida como a forma de se embelezarem com apetrechos dos tornozelos ao nariz. Assim também era estranha a forma como se alimentavam, se divertiam e praticavam a religião. Na visão de Cândido (1999, p.16),

É preciso imaginar o que era o Brasil no século XVI, [...] uma vasta extensão de terras quase totalmente desconhecidas, cujas fronteiras com os domínios espanhóis eram indefinidas, habitadas por indígenas que pareciam ao conquistador seres de uma “espécie diferente”, talvez não inteiramente humanos. Uma natureza selvática e exuberante, cheia de animais e vegetais insólitos, formando um espaço que ao mesmo tempo aterrorizava e deslumbrava o europeu.

Imbuídos do pensamento de que os índios eram “seres selvagens”, os europeus precisavam “salvar” essa gente. E foi assim que, em nome da fé e do reino, a população indígena sofreu continuamente um dos mais perversos massacres que a história da humanidade tem registro. Os cronistas da época e os historiadores/pesquisadores da atualidade não conseguem definir com precisão o número de habitantes indígenas existentes no território nacional e região na época da expansão europeia, tampouco conseguem quantificar o número de índios mortos no processo de ocupação em toda América latina.

O sofrimento dos indígenas data de séculos de história. No Brasil, intensificaram as atrocidades cometidas contra eles, quando um grupo comandado por Pedro Álvares Cabral desembarcou em terras brasileiras, no século XV, e pôs fim à tranquilidade de várias populações indígenas. Deu-se, portanto, início a uma caçada implacável e ininterrupta aos índios. Essa caçada teve como principal motivação o processo de expansão comercial do reino europeu e o trabalho dos Jesuítas e outras ordens religiosas, através das companhias missionárias, que pretendiam ampliar o número de seguidores ao catolicismo. Sobre esse processo, nos apoiamos no que afirma Meireles (1983, p. 7)

Quando os primeiros colonizadores iniciaram a penetração nesta área, a região era habitada por inúmeros grupos indígenas que se deslocavam por vastas extensões de terras. Nesses deslocamentos, algumas tribos mantiveram contatos entre si, na maioria das vezes de caráter belicoso. [...] A chegada do colonizador iria desencadear uma série de movimentos migratórios dos povos que fugiam ao seu domínio.

Nesse contexto histórico, os índios passaram a viver literalmente entre a cruz e a espada. Em outras palavras, ou o seu “amansamento” se dava de forma espontânea ou a espada e o açoite eram os protagonistas principais para o convencimento destes a aceitarem a catequização e os trabalhos braçais que lhes eram impostos em nome da religião e do progresso.

No vale amazônico, em especial, na região onde hoje é o Estado de Rondônia, a violência contra os indígenas não foi diferente. A colonização em terras rondonienses se deu em meio a muitas barbáries cometidas contra a população indígena. De acordo com Meireles (1983), a história colonial da área atual de Rondônia, configurou-se a partir de quatro elementos determinantes: a caça ao índio, a busca ao ouro, a questão da ocupação estratégica e a coleta das drogas do sertão. Na corrida por esses elementos, muitos índios foram mortos, etnias inteiras dizimadas e os que conseguiram sobreviver, carregam em tempos atuais, as consequências das violências sofridas no passado.

O povo indígena Karitiana, felizmente foi um dos grupos que conseguiu sobreviver ao colonizador na região onde hoje é o Estado de Rondônia. Segundo Sampaio & Silva (1997), o primeiro contato dos Karitiana com o povo não-indígena data do século XVII, quando o grupo morava na região que atualmente é o município de Ariquemes. Vander Velden (2010), registra que os Karitiana são habitantes dos vales dos rios Jaci-Paraná, Candeias e Jamari na região do alto rio Madeira desde o final do século XIX, sendo este o território tradicional desse grupo indígena. Diz ainda que em 1907, essa etnia é citada pela primeira vez na literatura por Marechal Rondon, o qual informa que esses indígenas já prestavam serviços aos caucheiros bolivianos que ocupavam a região citada em meados de 1860<sup>1</sup>. A ocupação da região era fato consumado. Meireles, (1983, p. 8) registra que

---

<sup>1</sup> Vander Velden explicita com maiores detalhes sobre a história dos primeiros contatos com os Karitiana no artigo “De volta para o passado: territorialização e ‘contraterritorialização’ na história Karitiana”. Revista – sociedade e Cultura. Goiânia, v.13. n. 1, p. 55-65, jan./jun. 2010.

[...] sabe-se que as populações indígenas que habitam a área hoje delimitada por Rondônia não reagiram de maneira uniforme à penetração do colonizador. Esses povos, falando línguas diferentes e com diferentes organizações sócio-econômicas, enfrentaram de maneira diversa a chegada do elemento não-índio. Houve guerras sangrentas, que culminaram no total extermínio de algumas tribos.

Então, no início do século XX, com as intensas atividades dos caucheiros e seringueiros, pôs término ao isolamento da população indígena Karitiana. Os fatos históricos de violência contra os índios mais uma vez se repetem com esses indígenas. As consequências foram drásticas, como a dizimação de parte do grupo, a domesticação e escravização. Outro fato importante a ser registrado, de acordo com relatos dos Karitiana, foi a junção de duas etnias diferentes no mesmo espaço geográfico: os Kapivari/Juari e os Karitiana – fato comum na época, como estratégia de sobrevivência das populações indígenas.

Como visto, há um longo período de contato dessa população indígena com os não-indígenas. Desse modo, temos por finalidade realizar um estudo sobre a trajetória histórica do povo indígena Kapivari/Juari/Karitiana quanto a sua identidade cultural. Na tentativa de compreender o processo intercultural pelo qual essa etnia vem passando, buscou-se, através deste trabalho, investigar os discursos desses sujeitos através de histórias vivenciadas por eles e através dos seguintes Ritos de Passagem de vida dos Karitiana: *nascimento, adolescência, comemorações/festas tradicionais, casamento, separação/divórcio e morte*. O presente estudo teve como objetivo primordial, verificar se estavam e como estavam acontecendo esses ritos de passagem e discutir as referências de identidade dos Karitiana na contemporaneidade.

Esta dissertação será apoiada pelos fundamentos teóricos da Análise do Discurso, tais como Althusser (2007), Bakhtin (1997, 2010), Foucault (2007) e Pêcheux (1990, 1997), além de sociólogos, filósofos, antropólogos que discutem memória social e identidade cultural em tempos atuais.

O presente estudo é relevante para os cenários acadêmico, político e social, uma vez que através dos ritos de passagem da etnia Karitiana será feita uma análise desse processo no sentido de verificar a sua identidade cultural em face das ideologias dominantes no universo capitalista/social do contexto dos indígenas. Assim, através do conhecimento e reconhecimento da identidade cultural dos Karitiana, será possível, inclusive, fornecer informações para trabalhos que visem à

melhoria da qualidade de vida desse povo e, por extensão, favorecer mecanismos alternativos para subsidiar políticas públicas que atendam as necessidades atuais dessa comunidade indígena.

Em vários eventos como reuniões, seminários etc., tivemos a oportunidade de ouvir o pronunciamento de lideranças da comunidade indígena Karitiana e nos chamou a atenção o fato dos discursos dessas lideranças não passarem de um monólogo. Tínhamos a impressão de que as pessoas ouviam, mas não escutavam o que estava sendo dito. Em função dessa incomodação, resolvemos realizar essa pesquisa, no intuito de conhecer melhor Os Karitiana e entender o processo pelo qual a comunidade está passando na atualidade.

O nosso primeiro contato com membros da etnia Karitiana aconteceu em 2010, durante a realização de uma oficina sobre História Oral. Lá estavam presentes representantes de vários segmentos sociais: quilombolas, ribeirinhos, indígenas, representantes das pessoas atingidas por barragens, dentre outros.

No decorrer da oficina, houve a oportunidade dos representantes desses segmentos falarem sobre suas comunidades. Cizino de Moraes, pajé da etnia Karitiana, relatou que a comunidade estava passando por grandes dificuldades pela tentativa de retomar uma área de terra próxima ao rio Candeias que, segundo o pajé, são terras de seus antepassados. Disse que um grupo de indígenas já tinha construído uma casa redonda na referida área. Porém, grupos inimigos dos indígenas teriam atado fogo na casa. Mesmo assim, ele (Cizino) e seu grupo construíram novamente outras casas e permaneciam no local, mesmo correndo o risco de possíveis enfrentamentos entre eles e fazendeiros e madeireiros da região.

O pajé Karitiana reclamou dos órgãos públicos que não demonstravam interesse em rever a demarcação das terras de seu povo, pois, de acordo com Cizino e demais lideranças, as terras indígenas Kartiana teriam sido demarcada de forma errônea, ficando uma área extensa de terras fora das terras Karitiana demarcadas. Na oportunidade, o pajé fez ainda um desabafo: o fato da própria comunidade indígena, principalmente os mais jovens não lutarem pelos ideais do grupo, como acontecia em tempos anteriores. De fato, percebemos que enquanto o pajé se debatia com suas angústias, alguns jovens da etnia Karitiana não demonstravam o interesse pelo assunto.

Ouvimos as histórias atentamente e, vimos, através daqueles discursos, a oportunidade de realizar um estudo, com a finalidade de conhecer os Karitiana.



Duas perguntas foram norteadoras do nosso trabalho: Como era a organização socioeconômica, político e cultural da comunidade indígena Karitiana? Como está tal organização em tempos de modernidade?

Começaram, a partir de então, as buscas por referencial bibliográfico a respeito dos Karitiana, a princípio na internet. Pouco material foi encontrado. E o que havia disponível eram textos bastante resumidos e repetitivos, com muitas lacunas que precisavam ser preenchidas para uma melhor compreensão da vida do grupo indígena em questão.

Para melhor entendimento, optamos por trabalhar com a pesquisa bibliográfica e a metodologia da História Oral de vida<sup>2</sup> e temática<sup>3</sup>, pois através desta última, podemos conhecer as práticas sociais, as vivências e saberes que estão intrinsecamente marcados e vinculados à memória de um povo e, em especial, dos Karitiana.

Quando falamos de memória, a princípio, tem-se a ideia de que estamos falando de experiências individuais do passado que se misturam à experiência do presente. Todavia, essas experiências do passado são construídas na relação com o outro, na esfera do social e do coletivo, conforme foi abordado à luz dos teóricos que referenciam esta dissertação. É nesse processo entre o individual e o coletivo que se reelabora a memória. Deste modo, ao longo desta dissertação, nossos possíveis leitores terão informações passadas diretamente por pessoas que construíram e participaram diretamente da própria história e, agora, nos conta o que foi acumulado na memória para que seus conhecimentos, forma de organização de vida, cultura e outros elementos das suas vivências, ou seja, os ritos de passagem não se percam com o tempo.

Dada à necessidade de se entender a história dos Katitiana que sofreram as mais diversas formas de violência, conforme foi explicitado no decorrer deste trabalho e, ainda assim, os membros dessa etnia traçaram uma batalha imensa para sobreviver ao colonizador e continuam na luta por melhores condições de vida, pelo direito às suas terras, à alimentação adequada, à saúde e à educação de qualidade. Para se obter tal compreensão, optamos por trabalhar com a metodologia da história

---

<sup>2</sup>São relatos decorrentes da memória e tem como característica principal a subjetividade. MEIHY, José Carlos Sebe Bom e HOLANDA, Fabiola. **História Oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2010.

<sup>3</sup>Caracteriza-se por se trabalhar com tema específico, procurando esclarecer situações conflitantes, polêmicas ou contraditórias. Idem

oral, subsidiados à luz dos autores Meihy e Holanda (2010), pois entendemos que esta metodologia nos possibilitou a aproximação com a comunidade em tela e oportunizou a convivência *in loco*, ampliando os nossos conhecimentos sobre a forma de organização social do grupo ora pesquisado.

A história oral vem ganhando gradativamente mais espaço nos meios acadêmicos. Muitos são os autores que ora se dedicam a pensar sobre o trabalho com essa metodologia na atualidade. Ela é o resultado de experiências que mantêm ligação entre as pessoas, de acordo com os pressupostos articuladores de construção de identidades decorrentes de suas memórias coletivas.

Segundo Meihy e Holanda (2010), a história oral nasceu em 1948, depois da Segunda Guerra Mundial, na Universidade de Colúmbia, em Nova York. Os primeiros passos para a introdução da história oral no Brasil foi em 1970, com a criação do Programa de História Oral do Centro de Pesquisa e Documentação em História Contemporânea no Brasil – CPDOC. Em seguida, 1994, foi criada a Associação Brasileira de História Oral, que possui membros em várias regiões do país e reúnem-se em eventos periódicos para fins específicos, objetivando a difusão dos trabalhos voltados à temática. Já em 1996, com um trabalho mais fortalecido, foi criada a Associação Internacional de História Oral que promove congressos bianuais e edita uma revista e um boletim para a divulgação das atividades relacionadas ao tema.

A história oral no Brasil e no mundo tem avançado em todos os níveis. O surgimento da mídia eletrônica tem servido para melhorar o trabalho com essa metodologia. Portanto, no dizer de Meihy e Holanda (2010, p. 9) “A história oral se apresenta como solução moderna disposta a influir no comportamento da cultura e na compreensão de comportamentos e sensibilidade humana”.

Nesse sentido, a história oral se mostra ferramenta significativa por meio da qual se conhece as experiências do passado no presente. Por meio dela, podemos obter conhecimento sobre movimentos de minorias culturais e discriminadas, por exemplo, de mulheres, índios, homossexuais, negros, desempregados, imigrantes e exilados, dentre tantos outros. De acordo com Meihy e Holanda (2010), embora o trabalho de entrevista seja realizado de forma individual, o sujeito possui significado na vida comunitária. Deste modo, as experiências de cada sujeito se relacionam com as demais experiências do grupo, proporcionando a criação de uma identidade comum, o que caracteriza a memória coletiva.

Assim, tem-se por entendimento que história oral é uma metodologia de pesquisa que consiste em realizar entrevistas que são gravadas com pessoas que guardam em suas memórias acontecimentos, conjunturas, modo de vidas ou fatos da história. No dizer de Meihy e Holanda (2010, p. 18)

História oral é uma prática de apreensão de narrativas feitas através do uso de meios eletrônicos e destinada a: recolher testemunhos, promover análises de processos sociais e facilitar o conhecimento a fim de favorecer estudos de identidade e memória coletivas.

Estes autores defendem que os elementos extras textuais que são verbalizados e não integrados à oralidade como gestos, expressões fisionômicas, lágrimas, risos, silêncios, pausas etc., podem integrar os discursos e devem ser trabalhados, dando maior dimensão física ao que foi expresso em uma entrevista de história oral e, ainda defende ser este, um dos maiores desafios do trabalho com esta metodologia.

Contudo, o trabalho com a metodologia aqui citada não é lançar mão de um gravador ou uma filmadora e sair fazendo entrevistas nas comunidades. Trata-se de um trabalho articulado, planejado, de atitudes pensadas como um conjunto.

História oral é um conjunto de procedimentos que se inicia com a elaboração de um projeto e que continua com o estabelecimento de um grupo de pessoas a serem entrevistadas. O projeto prevê: planejamento da condução das gravações com definição de locais, tempo de duração e demais fatores ambientais; transcrição e estabelecimento de textos; autorização para uso. Arquivamento e, sempre que possível, a publicação dos resultados que devem, em primeiro lugar, voltar ao grupo que gerou as entrevistas. Meihy e Holanda (2010, p. 15)

Desta feita, o conjunto das histórias colhidas, além de proporcionar reflexões sobre as motivações individuais e coletivas, é uma ferramenta de luta contra a efemeridade do saber e o apagamento da memória. Nessa perspectiva, o conhecimento é construído e o homem se constitui como sujeito histórico.

Meihy e Holanda (2010, p. 15) enfatizam que para a realização de um trabalho com história oral faz-se necessário responder três perguntas norteadoras especificadas inicialmente no projeto de pesquisa, que são: “1. *História oral de quem?* 2. *Como?* 3. *Por quê?*”

Seguindo a linha metodológica desses autores, respondemos a primeira pergunta: *história oral de quem?* Do povo indígena Karitiana. Como já dissemos, de acordo com relatos dos próprios Karitiana, essa etnia é o resultado da junção de

dois povos indígenas que, ao longo do processo de colonização da região, foram obrigados a se unir para a sobrevivência dos dois grupos: os Karitiana e os Capivari/Juari. Para a compreensão dos ritos de passagem, foram realizadas entrevistas com quatro membros dessa comunidade indígena, sendo homens e mulheres na faixa etária entre 19 a 75 anos. Para a constituição das entrevistas, foram utilizados procedimentos e métodos específicos da história oral, desenvolvidos por especialistas da área como Meihy e Holanda, (2010). Caldas (2001), Barbosa (2009).

Respondendo a segunda pergunta da história oral proposta pelos autores acima citados, as entrevistas, construídas em diálogo por meio desta metodologia, foram procedidas da seguinte maneira:

a) *Escolha da Colônia*. Colônia é o grupo a ser estudado, neste caso, a etnia indígena Karitiana residente na aldeia Central, localizada aproximadamente a 100 quilômetros do município de Porto velho – Rondônia;

b) *Formação das Redes*. Redes são subdivisões da colônia que indicam os critérios adotados para a escolha das pessoas a serem entrevistadas, tais como: faixa etária, sexo, gerações, grau de escolaridade. Na nossa pesquisa, adotamos apenas o critério de idade. Os demais não eram relevantes para o objetivo desta dissertação.

A constituição dessa rede se deu pela aproximação com lideranças da comunidade indígena durante a participação em eventos na cidade de Porto Velho, como já mencionado anteriormente. Cizino de Moraes, um dos colaboradores, foi escolhido por ocupar um lugar de destaque na comunidade como Pajé do grupo. Portanto, foi selecionado por ser liderança e por estar na faixa etária dos 75 anos. Nesse sentido, entendemos que possui amplo conhecimento da comunidade em estudo.

Outro membro selecionado foi o senhor Antenor Karitiana, 52 anos. Foi Presidente dos Povos Indígenas de Rondônia e Mato Grosso – CUMPIR e, atualmente, é Presidente da Associação dos Povos Indígenas Karitiana – APK. É uma liderança que conhece muito da história do seu povo e, durante toda a sua trajetória de vida, tem dedicado o seu trabalho em prol das causas das populações indígenas da região norte. Outro sujeito enunciativo é Antônio José Karitiana, 37 anos, professor de Cultura da aldeia Central. E, por último, Neusenilda Karitiana –

popular Dida; é uma jovem de 19 anos, solteira, estudante do Ensino Médio (3º ano), que desponta como uma forte liderança das causas Karitiana.

c) *Pré-entrevista*. Nesse momento, de modo sucinto, foi apresentado o projeto de pesquisa para os colaboradores (as pessoas que foram entrevistadas). Neste ato, esclarecemos os procedimentos do trabalho com a metodologia da história oral, explicamos sobre a necessidade de utilização de equipamentos eletrônicos para gravação de voz ou voz e imagem, bem como agendamos as datas, os horários e os locais para a realização das entrevistas;

d) *A Entrevista*. Foi realizada com o consentimento dos colaboradores e, no caso deste trabalho, foi estabelecido um roteiro de perguntas a ser seguido. A postura foi a de ouvir tudo o que os colaboradores tinham e podiam dizer. Quando houve algum ponto obscuro, pedimos mais esclarecimentos sobre a temática abordada pelos sujeitos enunciadoreis.

e) *Transcrição*. Este termo refere-se ao trabalho de passagem literal do oral para o escrito. Os textos foram transcritos, incluindo as marcas da oralidade como repetições, gírias, expressões regionais e marcadores conversacionais que apareceram nas narrativas dos Karitiana.

f) *Textualização*. Momento em que o pesquisador utiliza-se da subjetividade e esforça-se para dar à entrevista um caráter de texto, eliminando alguns vícios de linguagem e outras marcas da oralidade para dar fluência à leitura. Conforme Barbosa (2009), a partir desta etapa, passamos a ter não mais entrevistas, mas sim textos abertos a múltiplas interpretações. Nos textos selecionados para análise nesta dissertação foram feitas pequenas intervenções no momento da textualização, sendo retirados dos textos palavras repetidas e alguns marcadores conversacionais. No entanto, as entrevistas na íntegra estão anexas a este trabalho.

g) *Conferência*. Neste ato, algumas narrativas resultantes das entrevistas foram lidas para seus devidos colaboradores; as outras entregues para que o próprio colaborador fizesse a leitura, com a finalidade de obter autorização para seu uso<sup>4</sup>.

A pesquisa também se orientou pelas noções de observação participante realizada durante o trabalho de campo, uma vez que a fala dos atores sociais é situada em seu contexto para melhor ser compreendida. (Minayo, 1994). Nesse sentido, durante todo o processo de visitação às comunidades indígenas Karitiana,

---

<sup>4</sup>Todos os colaboradores optaram por ouvir a leitura do texto (entrevista).

nos eventos realizados por eles ou dos quais participaram de forma direta ou indireta, nas conversas informais, enfim, no decorrer da convivência com o grupo, procuramos, de algum modo, observar o comportamento deles, o que pensam dos fatos passados e como lidam com as situações do cotidiano em cada comunidade.

Esta dissertação de Mestrado está constituída de uma introdução e quatro capítulos com suas devidas seções para facilitar a leitura e exposição do assunto abordado em cada seção. Na introdução, contextualizam-se, brevemente, os fatos históricos dos povos indígenas no Brasil e na região onde hoje é o Estado de Rondônia, dando enfoque para a descrição do povo indígena Karitiana, sujeitos da nossa pesquisa. Ainda na parte introdutória, outras informações são contempladas, tais como o objetivo e a metodologia de trabalho que nortearam esta pesquisa.

O primeiro capítulo contempla o aporte teórico que embasou os estudos para a compreensão do assunto da dissertação, enfocando o histórico e os fundamentos da Análise do Discurso, com base nos principais autores dessa área. No segundo, expusemos um breve contexto histórico da colonização de Rondônia e apresentamos, neste contexto, a comunidade Karitiana.

No terceiro capítulo, nos apoiamos principalmente nos autores Maurice Halbwachs e Ferreira Netto que dão embasamento acerca da memória coletiva, individual e histórica. Este capítulo também concentrou as reflexões quanto aos conceitos de identidade cultural em tempos passados e na modernidade, destacando para essas reflexões os trabalhos de Stuart Hall, Tadeu Silva, Kathryn Woodward e outros autores da área dos estudos culturais.

E, por fim, denominamos o quarto capítulo como “As vozes dos Matizes Karitiana” justamente por comportar as narrativas e discursos dos sujeitos enunciadorees da comunidade indígena em estudo. Neste capítulo, trazemos duas abordagens diferentes, porém complementares. Na primeira, analisamos duas narrativas de um mesmo sujeito, Antenor Karitiana, tratando de dois momentos históricos da vivência do grupo. No relato sobre os “índios isolados”, Antenor faz reminiscências do passado quando recorda os tempos difíceis que viveu junto aos seus pares quando ainda fugiam do contato com o homem não-indígena. Na segunda narrativa, Antenor conta sobre a decisão de um pequeno grupo indígena reocupar parte de uma fazenda que, segundo o enunciadore, são terras tradicionais do povo Karitiana.

Ainda no quarto capítulo, procuramos conhecer a história do povo Karitiana através dos Ritos de Passagem, pelo viés da Análise do Discurso, pois segundo Fernandes (2005, p. 35) “[...] compreender o sujeito discursivo requer compreender quais são as vozes sociais que se fazem presente em sua voz.” Dessa forma, buscamos compreender a identidade cultural da população Karitiana em tempos de globalização e modernidade, apoiados principalmente por Bakhtin, Althusser, Foucault e outros mais que abordam a temática da Análise do Discurso. Nas considerações finais, fazemos um entrelaçamento entre discursos, memórias e identidade cultural dos Karitiana, traçando reflexões sobre a formação discursiva e ideológica do grupo em estudo.

## CAPÍTULO I

### 2 RESGATE HISTÓRICO E FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA ANÁLISE DO DISCURSO

Como acontece com qualquer corrente científica, é difícil dizer com precisão onde se dão os inícios e fins. As condições de influência são muitas. Não seria diferente especialmente com a Análise do Discurso, que engloba tantas correntes ao se pôr em movimento, aproveitando partes íntimas, ínfimas ou o máximo possível do todo de cada ferramenta com que trabalha.

Foucault, no início e no fim de seu discurso durante a “Aula inaugural no Collège de France”, em 2 de dezembro de 1970 diz que: “Gostaria de perceber que no momento de falar uma voz me precedia há muito tempo” (p. 5); “Sei bem, agora, qual era a voz que eu gostaria que me precedesse, me carregasse, me convidasse a falar e habitasse meu próprio discurso” (p. 79). Ele se refere a Jean Hyppolite, que pôs em questão as teorias de Hegel em confronto com as de Marx (sobre o materialismo histórico), Fichte (das questões sobre o começo da Filosofia), Bergson (sobre o não-filosófico), Kierkegaard (“com o problema da repetição e da verdade”), Husserl (com a tarefa da filosofia) e outros. Já se percebe, desde o princípio, que o discurso não é uma unidade que se isola em sua própria realidade, a não ser nos procedimentos de análise que geram embate com a Análise do Discurso, como ocorre com o Estruturalismo.

#### 2.1 Histórico

De acordo com Brandão (2004, p. 13), “[...] os anos 50 serão decisivos para a constituição de uma análise do discurso enquanto disciplina. De um lado, surge o trabalho de Harris (*Discourse analysis*, 1952)”. Não se trata, todavia, como mostra a mesma autora, de uma obra basilar, que desse uma configuração suficiente para caracterizar algo revolucionário, por exemplo:

Embora a obra de Harris possa ser considerada o marco inicial da análise do discurso, ela se coloca ainda como simples extensão da linguística imanente na medida em que transfere e aplica procedimentos de análise de unidades da língua aos enunciados e situa-se fora de qualquer reflexão



sobre a significação e as considerações sócio-históricas de produção que vão distinguir e marcar posteriormente a análise do discurso (p. 14).

Assim, sob a perspectiva da autora, a Análise do Discurso não era ainda uma corrente que integrava em sua metodologia as ferramentas da História, ou a metodologia de abordagem dos fatos históricos quanto ao sentido dos discursos. Tem-se, pois, uma perspectiva de evolução. É preciso considerar, no contexto, o auge da Linguística, especialmente depois das teorias de Saussure, para entender como a nova corrente foi se sobressaindo naquele universo de concepções em evidência, como o Positivismo, o Estruturalismo e os ensaios da nova ciência.

A Análise do Discurso de linha francesa, segundo Brandão (2004), nasceu na década de 1960. Ela evoluiu e se pôs no centro dos interesses em vista de que a Linguística concentrava-se no campo da língua e não dava a devida importância ou sentido ao histórico, ao que se relaciona com a língua de um modo amplo, para além das práticas de recorte reducionista e categorização de elementos, num sistema classificatório. Eis o que diz a autora (p. 2):

Logo se reconheceu, entretanto, que uma linguística imanente que se limitava ao estudo interno da língua não dava conta do seu objeto. O reconhecimento de uma dualidade constitutiva da linguagem, isto é, do seu caráter ao mesmo tempo formal e atravessado por entradas subjetivas, sociais e históricas provoca um deslocamento nos estudos linguísticos.

A apreensão do histórico da Análise do Discurso depende da compreensão do estado em que viviam as outras correntes dominantes ao seu redor e na anterioridade, especialmente quanto à Linguística. Mas isso não significa que, ao surgir, aquela ignorou esta. Pelo contrário, permanece uma valorização e um aproveitamento, pois é *também* por meio da Linguística que a Análise do Discurso opera seus fundamentos. Questiona-se, inclusive, a obra de Harris por, segundo Brandão (2004, p. 3), não passar de uma “simples extensão da linguística”. Na tradição francesa, a condição permanece, pois para Brandão (2003, p. 17), naquela fase, “[...] a AD se apoia sobre conceitos e métodos da linguística”. Ou, em outras palavras: “Propõe-se aplicar o método da análise distribucional praticado pela linguística descritiva ao nível da frase” (2004, p. 3).

Assim, considerar a obra de Harris como um marco da Análise do Discurso é um pressuposto histórico inegável, mas ao mesmo tempo instável e imperfeito, considerando ainda a falta de desvencilhamento de uma proposição que se pretendia superar. Parece muito mais um avanço da Linguística, que também

ocorreu com o advento da Sociolinguística, do que o surgimento de algo realmente transformador.

Pêcheux faz o percurso histórico da Análise do Discurso em três fases: a) como exploração metodológica da noção de maquinaria discursivo-estrutural; b) como justaposição dos processos discursivos à tematização de seu entrelaçamento desigual; c) como desconstrução das maquinarias discursivas.

Na primeira fase, Pêcheux (1997, p. 311) esclarece que “[...] um processo de produção discursiva é concebido como uma máquina autodeterminada e fechada sobre si mesma [...]” e que “[...] uma língua natural (no sentido lingüístico da expressão) constitui a base invariante sobre a qual se desdobra uma multiplicidade heterogênea de processos discursivos justapostos.” Trata-se do Gerativismo desenvolvido no âmago da Linguística, e de uma das duas correntes de evolução das análises de discurso, de que fala Bakhtin (2010). Segundo ele, nesta corrente de análises, o centro é o sistema, e o sistema é imutável. Nas suas palavras, “[...] o centro organizador de todos os fatos da língua, o que faz dela o objeto de uma ciência bem-definida, situa-se [...] no *sistema lingüístico*, a saber o *sistema das formas fonéticas, gramaticais e lexicais da língua*” (p. 79). Trata-se de uma “posição estruturalista” atestada por Pêcheux (1997), onde se entende que “[...] o ponto de partida de uma AD-1 é um *corpus* fechado de seqüências discursivas”, e a análise lingüística de cada seqüência “[...] supõe a neutralidade e a independência discursiva da sintaxe; ela é opaca em relação à enunciação e às restrições subjacentes ao fio do discurso (quer dizer que ela as leva em conta implicitamente)” (p. 312).

Nessa tendência de Análise do Discurso, pouco se avança portanto ao que se estabelecia na teoria gerativo-transformacional, em que se previam competências básicas de todo falante para construir infinitas frases a partir de bases predeterminadas. O discurso não é tão simplista. Bakhtin (2010, p. 79) acrescenta que, nesta perspectiva de análise,

cada enunciação, cada ato de criação individual é único e não reiterável, mas em cada enunciação encontram-se elementos idênticos aos de outras enunciações no seio de um determinado grupo de locutores. São justamente estes traços *idênticos*, que são assim normativos para todas as enunciações — traços fonéticos, gramaticais e lexicais —, que garantem a unicidade de uma dada língua e sua compreensão por todos os locutores de uma mesma comunidade.

A análise ficaria então restrita a uma identificação de elementos comuns, reiteráveis, preestabelecidos, em uma unidade fechada, onde importa o desempenho do usuário dentro de um *corpus* recorrente. Trata-se, segundo Pêcheux (1997, p. 313), “[...] de uma álgebra discursiva, que permita construir formalmente — a partir de um conjunto de argumentos, predicados operadores de construção e de transformação de proposições — a estrutura geradora do processo associado ao *corpus*.” Ou seja, existiriam soluções gerais para todos os problemas possíveis da língua. A análise caminharia por lugares comuns, onde se encontrariam elementos diversos predispostos a uma mesma ordem. Volta-se ao princípio da maquinaria discursiva, considerando-se que a produção da linguagem é algo um tanto “industrial”, que se processa dentro de lógicas comuns e processos previsíveis. Ademais, nada. Recai-se no que destaca Bakhtin (2010, p. 85): “*Entre o sistema da língua e sua história não existe nem vínculo nem afinidade de motivos. Eles são estranhos entre si*”. A língua ou os fatos da língua se poriam então como elementos espontâneos, produzidos pela própria natureza dos sujeitos em lançar mão das maquinarias discursivas para desenvolver discursos previsíveis que se bastam em suas linhas informativas básicas. Ou, nos termos de Pêcheux (1997, p. 313), “[...] a existência do *outro* está pois subordinada ao primado do *mesmo*.” Nesse sentido, como ele mesmo diz, cada estrutura, de um lado ou de outro, revela máquinas diferentes de produção, mas com mesmos produtos simplesmente a mais, na expectativa de uma “diferença entre mesmos”.

Na perspectiva da AD-2, “da justaposição dos processos discursivos à tematização de seu entrelaçamento desigual”, descrita por Pêcheux (1997, p. 314), existem “[...] relações de força desiguais entre processos discursivos, estruturando o conjunto por ‘dispositivos’ com influência desigual uns sobre os outros”. Foucault (2007) é um dos autores que discute a existência de formações discursivas, postas em série ou de forma descontínua. Uma formação discursiva, segundo Pêcheux (1997, p. 314),

não é um espaço estrutural fechado, pois é constitutivamente “invadido” por elementos que vêm de outro lugar (isto é, de outras FD) que se repetem nela, fornecendo-lhes suas evidências discursivas fundamentais (por exemplo sob a forma de “preconstituídos” e de “discursos transversos”).

Nesse processo, introduz-se a noção de *interdiscurso*, em vista dos contatos e interseções entre formações discursivas. Todavia, enquanto estas são abertas umas às outras, a conjuntura, o *corpus* de produção, não é, conforme atesta

Pêcheux (1997, p. 314): “o fechamento da maquinaria é pois conservado, ao mesmo tempo em que é concebido então como o resultado paradoxal da irrupção de um ‘além’ exterior e anterior.” Tem-se portanto a noção de formações discursivas em série, num princípio de continuidade. O que há de novo é a junção de uma formação com outra. O sujeito do discurso é assujeitado à maquinaria da formação discursiva “[...] com a qual ele se identifica”, acrescenta Pêcheux. Para ele,

[...] a problemática AD-2 obriga a se descobrir os pontos de confronto polêmico nas fronteiras internas da FD [...]; no horizonte desta problemática aparece a idéia de uma espécie de vacilação discursiva que afeta dentro de uma FD as seqüências situadas em suas fronteiras, até o ponto em que se torna impossível determinar por qual FD elas são engendradas (p. 314).

Assim, segundo Pêcheux (1997), a AD-2 inova muito pouco, gerando um fechamento de identidade discursiva e reafirmando a noção de um estruturalismo, ou de uma “maquinaria discursiva estrutural”.

A terceira tendência de que fala trata da “desconstrução das maquinarias discursivas”. Ou seja, são vencidas as fases 1 e 2 (AD-1 e AD-2), considerando que na AD-1 “[...] o registro da enunciação e das restrições de sequencialidade permanecia opaco” (p. 316) e que na AD-2 não respondia a que lugar o “mesmo”, ou seja, as formações discursivas comuns deveriam ocupar num procedimento de análise. Enquanto nesta a análise discursiva se alternava com análise linguística, na primeira havia uma dissociação entre as duas análises, especialmente no que se refere a uma análise discursiva intersequencial (entre série de seqüências discursivas). Segundo Pêcheux (1997, p. 316),

O desenvolvimento atual de numerosas pesquisas sobre os encadeamentos intradiscursivos — ‘interfrásticos’ — permite à AD-3 abordar o estudo da *construção* dos objetos discursivos e dos acontecimentos, e também dos ‘pontos de vista’ e ‘lugares enunciativos no fio intradiscursivo’.

Neste caso, o discurso passa a ser tomado não somente como produto, mas também como processo, integrado ao seu acontecimento e ao que tem relação com ele. Entende-se que existe uma heterogeneidade enunciativa, um discurso-outro, sobre o que Pêcheux (1997, p. 316-7) enuncia:

- discurso de um outro, colocado em cena pelo sujeito, ou discurso do sujeito se colocando em cena como um outro [...];
- mas também e sobretudo a insistência de um “além” interdiscursivo que vem, aquém de todo autocontrole funcional do “ego-eu”, enunciador estratégico que coloca em cena “sua” seqüência, *estruturar* esta encenação (nos pontos de identidade nos quais o ego-eu se instala) ao mesmo tempo em que a desestabiliza (nos pontos de deriva em que o sujeito passa no outro, onde o controle estratégico de seu discurso lhe escapa).

Nesta concepção, o discurso é fugidio, é processo que começa em um sujeito e toma vida plena e própria, embora tenha forma estruturada, planejada. A desconstrução da maquinaria se dá justamente porque, após enunciado, o discurso possui autonomia suficiente para integrar-se com outros e assumir tantas outras formas, bem como ser visto em sua nudez inadiável, para muitos.

De acordo com Bakhtin (2010, p. 72-3), o complexo linguístico precisa ser inserido na relação social organizada. Acrescenta que “[...] *a unicidade do meio social e a do contexto social imediato* são condições absolutamente indispensáveis para que o complexo físico-psíquico-fisiológico que definimos possa ser vinculado à língua, à fala, possa tornar-se um fato de linguagem.” Vê-se que a Análise do Discurso percorreu muitos caminhos controversos até assumir sua condição atual. A compreensão do seu histórico depende da verificação das etapas diferentes pelas quais passou, partindo-se de uma Análise do Discurso como avanço do Estruturalismo para uma tendência de fato novo, que compreende o discurso como um objeto de integração e em transformação.

Segundo Brandão (2003, p. 18), “[...] as duas grandes vertentes que vão influenciar a corrente francesa de AD são, do lado da ideologia, os conceitos de Althusser e, do lado do discurso, as idéias de Foucault”, sendo as noções de “aparelhos ideológicos de Estado” e de “formações discursivas”, respectivamente. A Análise do Discurso não se resume ao seu consórcio com estas duas referências de trabalho. Contudo, entende-se o quanto são importantes especialmente no que se refere a princípios e formas. Althusser (2007, p. 69) afirma que, após Marx, “[...] a ideologia passa então a ser o sistema das ideias, das representações, que domina o espírito de um homem ou de um grupo social.” As formações ideológicas, no contexto dos aparelhos ideológicos de Estado, são uma forma de dominação pela expressão de ideias de um (sujeito, grupo) sobre outros, incutindo a falsa percepção de que as afirmações da parte são as afirmações do todo. Na abordagem de Foucault (2007), as formações ideológicas vão para além dos aparelhos ideológicos, expandindo-se para todos os contextos possíveis das enunciações. E as formações discursivas são atravessadas por elas, ao passo que se constituem como formas de expressão enquanto objeto em construção e não como elementos predeterminados da concepção gerativo-transformacional, que não encontra campo na concepção final da Análise do Discurso. Em resumo, Brandão (2004, p. 7) destaca:

A AD tentou construir um objeto, buscando ao mesmo tempo instrumentos operatórios para trabalhá-lo, mas ao fazer isso, paradoxalmente, a AD, de alguma forma, repetiu em sua constituição as condições que presidiram a fundação saussuriana do objeto da linguística. Isto é, da mesma forma que, na linguística da língua, a homogeneidade da língua assegurava a regulação das exclusões e as rejeições para fora do objeto, o conceito de FD, tal como foi concebido nessa fase, como espaço estrutural fechado, reproduziu o fechamento do corpo discursivo com a homogeneização do corpus. Assim, depois de 1975, AD passa a uma segunda fase em que, a partir dessas construções do momento inicial, objetos de críticas pertinentes, se dão desconstruções e reconfigurações provocadas pelas transformações da conjuntura teórica e política que acontecem na França.

A Análise do Discurso, portanto, levou alguns anos para se mostrar como uma ciência ou disciplina realmente transformadora, capaz de gerar alguma revolução significativa nos modos de interpretação dos discursos e, antes, de compreensão da língua enquanto instrumento muito mais pleno de realização dos sujeitos. Passou-se do assujeitamento do usuário ao sistema para a manipulação do sistema pelo usuário, mas não necessariamente em um salto.

Pêcheux, a quem se deve a configuração mais plena possível da Análise do Discurso, também evoluiu em suas concepções sobre a língua, mais necessariamente sobre as formações discursivas, considerando-as não mais como espaços estruturais fechados, e sim como espaços abertos, invadidos por outras formações num processo de interdiscursividade, conforme atesta Brandão (2004).

As posições quanto à língua é que vieram determinando a forma de configuração da Análise do Discurso. Afinal, a língua é a essência do objeto de que se ocupa a ciência em questão. Bakhtin (2010, p. 54-74) elenca quatro princípios que caracterizaram uma das duas tendências de concepção que ele englobou:

1. *A língua é uma atividade, um processo criativo ininterrupto de construção ("energia"), que se materializa sob a forma de atos individuais de fala.*
2. *As leis de criação linguística são essencialmente as leis da psicologia individual.*
3. *A língua, enquanto produto acabado ("ergon"), enquanto sistema estável (léxico, gramática, fonética), apresenta-se como um depósito inerte, tal como a lava fria da criação linguística, abstratamente construída pelos lingüistas com vistas à sua aquisição prática como instrumento pronto para ser usado.*

Em relação à outra tendência de que fala, expressa que:

1. *A língua é um sistema estável, imutável, de formas lingüísticas submetidas a uma norma fornecida tal qual à consciência individual e peremptória para esta.*
2. *As leis da língua são essencialmente leis lingüísticas específicas, que estabelecem ligações entre os signos lingüísticos no interior de um sistema fechado. [...]*
3. *As ligações lingüísticas específicas nada têm a ver com valores ideológicos [...].*

4. [...] *Entre o sistema da língua e sua história não existe nem vínculo nem afinidade de motivos. Eles são estranhos entre si.*

Entre as duas concepções de língua, esta passa de ativa e criativa a estável e imutável; apagam-se o sujeito e as ideologias; permanece a noção de língua em si mesma, como objeto previamente preparado para o uso, cujas variações serão nada mais do que conformações diferentes do “mesmo”, conforme já tem atestado Pêcheux (1997). Observa-se aí um cenário que foi atravessado arduamente pela análise do discurso. Entre uma tendência e outra expressas por Bakhtin, tem-se as fases 1 e 2 da Análise do Discurso de que fala Pêcheux (1997), considerando a passagem de uma concepção da ciência como ampliação dos processos de análise estrutural até chegar à noção de língua como constituinte de formações discursivas em integração, mas não em transformação.

Percebe-se até o momento que, neste breve histórico da Análise do Discurso, estão em jogo Linguística, História, Filosofia, que direta ou indiretamente resvalam ou adentram a Sociologia e, de um modo muito específico, a Teoria da Enunciação (e outras áreas adjacentes como Pragmática do Discurso e Estética da Recepção, que não serão tratadas aqui por escapar aos objetivos desta dissertação). Há uma base que se funda em torno, dentro, por sobre ou por baixo da Análise do Discurso. Sua linha de condução não é superficial nem solitária, tanto que são os argumentos da Filosofia que a vão constituindo em Foucault e Pêcheux, por exemplo. E para sua operacionalização, vai se lançando mão da Semântica, da Linguística enfim. Afinal, são nos meandros e inteiros da linguagem que se buscam os elementos de análise do discurso (sujeitos, lugares, dizeres).

Na fase mais recente de abordagem histórica, a Análise do Discurso encontra-se consolidada como uma ciência autossuficiente e com feições já estabelecidas. Uma de suas principais características é a tendência de se envolver com outras áreas. Sua versatilidade permite a diálogo. É nisso que se adentra. Bakhtin é referência fundamental nesta nova concepção, que valoriza a dialogicidade entre textos e ciências. Os elementos da enunciação, em especial os sujeitos, são ativos, intencionais. Brandão (2004, p. 9) afirma que,

segundo essa perspectiva [de dialogicidade], o conceito de subjetividade se desloca para um sujeito que se cinde porque átomo, partícula de um corpo histórico-social no qual interage com outros discursos de que se apossa ou diante dos quais se posiciona (ou é posicionado) para construir sua fala.

Surge a noção de polifonia Bakhtiniana entrelaçada com a concepção foucaultiana de texto como “arena de lutas”, seja para aliança, oposição ou polêmica, conforme expõe Brandão (2004). Para esta autora, a Análise do Discurso passa a se relacionar também com a Psicanálise, além de valer-se de outras áreas interdisciplinarmente (ou se poderia dizer, transdisciplinarmente). Brandão cita J. Authier, cujos estudos são baseados na noção de que “[...] a linguagem é constitutivamente heterogênea” (p. 10). A palavra deve ser vista como plurivalente e pluripresente. Bakhtin formula seus conceitos com recorrência a este princípio. Em *Estética da criação verbal* (1997, p. 353), afirma que

todo conjunto verbal, se for grande e criativo, constitui um sistema de relações marcado pela complexidade e pela pluralidade de seus níveis. Uma atitude fecunda para com a língua exclui a palavra separada da voz, a palavra da pessoa. Em cada palavra há vozes, vozes que podem ser infinitamente longínquas, anônimas, quase despersonalizadas (a voz dos matizes lexicais, dos estilos, etc.), inapreensíveis, e vozes próximas que soam simultaneamente.

A voz de um é a voz de vários, portanto. Nessa vertente segue a nova tendência da Análise do Discurso. Os princípios de alteridade, de pluripresença e plurivalência são valorizados. As formações ideológicas de um e outro se expressam nas formações discursivas, que não são mais campos fechados. Althusser (2007, p. 91) afirma que “[...] 1 – só existe prática através e sob uma forma de ideologia; 2 – só existe ideologia através do sujeito e para sujeitos”. É preciso, entretanto, ir para além, e pensar que a Análise do Discurso se consolidou como um complexo arsenal de ferramentas que levam em consideração a multiplicidade de elementos constitutivos do discurso, desde os sujeitos de sua sustentação até a emergência de cada fato novo que se lhe acrescenta e escapa ao mesmo tempo.

Em sua evolução, a Análise do Discurso veio se comportando como uma disciplina cada vez mais crítica. É nisso que resulta o princípio da dialogicidade permitida. Brandão (2004, p. 10) relata que

de uma concepção de discurso circunscrita à noção estrutural, homogeneizante de uma FD, que determina “o que pode e deve ser dito” e dominada por uma FI, passa-se para uma concepção de linguagem enquanto diálogo e de discurso enquanto espaço de heterogeneidade, de interação intersubjetiva e interdiscursiva, de negociação, confronto, polêmica entre o um e o outro.

Supera-se a noção de que o discurso é “mais do mesmo”; o discurso é agora algo sempre novo, conforme cada contexto em que se situa, conforme cada sujeito com que se relaciona, na produção, na recepção, na mediação ou em outras formas



de contato ou ainda dispersão, exclusão. Há algumas perguntas de Pêcheux (2007) que são verdadeiras respostas para a apreensão da nova Análise do Discurso, como esta: “Se a análise do discurso se quer uma (nova) maneira de ‘ler’ as materialidades escritas e orais, que relação nova ela deve construir entre a leitura, a interlocução, a memória e o pensamento?” A referência ao dialogismo volta à baila, considerando-se a interlocução e a memória como elementos que interferem no dito e no pensamento.

Nos termos de Bakhtin (1997, p. 354), o diálogo não é algo que se processa como simples “conversa” entre conhecidos:

Dois enunciados, separados um do outro no espaço e no tempo e que nada sabem um do outro, revelam-se em relação dialógica mediante uma confrontação do sentido, desde que haja alguma convergência do sentido (ainda que seja algo insignificante em comum no tema, no ponto de vista, etc.). No exame de seu histórico, qualquer problema científico (quer seja tratado de modo autônomo, quer faça parte de um conjunto de pesquisas sobre o problema em questão) enseja uma confrontação dialógica (de enunciados, de opiniões, de pontos de vista) entre os enunciados de cientistas que podem nada saber uns dos outros, e nada podiam saber uns dos outros. O problema comum provocou uma relação dialógica.

A superação do assujeitamento às formas estruturais predeterminadas é um dos principais avanços no campo da linguagem, com acentuado sentido dentro da Análise do Discurso. Brandão (2004, p. 10) informa: “[...] passa-se à noção de um sujeito que trabalha a linguagem e se constitui nesse processo, assumindo diferentes posições enunciativas e ideológicas quer com elas se aliando quer com elas se confrontando.” Ou seja, tudo o que é dito por um sujeito não poderia ser simples verborragia ou mera repetição de um “mesmo” histórica ou sistematicamente constituído. A noção de diversidade e abertura leva a Análise do Discurso a se deixar influenciar pela emergência de diferentes tendências de análise da língua, como a Pragmática, a Teoria da Enunciação e a Linguística Textual. Brandão (2004 p. 11) corrobora o fato:

Influência que não vejo como negativa, pois compreensível na própria agenda programática da AD, na medida em que operando com conceitos como heterogeneidade, alteridade, o outro no mesmo, ela não pode se furtar ao diálogo interdisciplinar sem perder, entretanto, o rosto, a identidade, pois uma disciplina que preza a historicidade, não pode se deixar congelar por qualquer tipo de imobilismo ou fixidez.

A grande questão de Pêcheux (2007, p. 318), ao que parece, é esta, analogamente ao exposto acima:

como conceber o *processo de uma AD* de tal maneira que esse processo seja uma interação “em espiral” combinando entrecruzamentos, reuniões e

dissociações de séries textuais (orais/escritas), de construções de questões, de estruturações de redes de memórias e de produções da escrita?

Esta questão-resposta mostra, além de uma representação clara da dialogicidade e dos conflitos nos discursos, também a verificação de que a Análise do Discurso não se limita aos textos escritos. Mostra ainda que os discursos constituem redes, mesmo que com constantes cisões, rupturas, desmembramentos e multiplicações. A superação da antiga concepção de linguagem como sistema de estrutura encontra-se aqui, em Bakhtin (1997, p. 355):

O todo do enunciado já não é uma unidade da língua (nem uma unidade do “fluxo verbal” ou da “cadeia discursiva”), é uma unidade da comunicação verbal que não possui uma significação, mas um *sentido* (um sentido total relacionado com um valor: a verdade, a beleza, etc.; que implica uma compreensão responsiva, comporta um juízo de valor). A compreensão responsiva de um todo verbal é sempre dialógica.

Na medida em que passa de uma significação para sentido, o texto (ou o discurso) torna-se um objeto complexo sem predeterminações de representação ou para interpretação, embora comporte o pré-construído e algumas tendências próprias das formações ideológicas.

## 2.2 Conceitos e procedimentos

Uma das principais perguntas que se deve fazer antes de uma análise é: em que consiste o discurso? Para Foucault (2007, p. 10), *discurso é poder*. “[...] o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar.” É também não somente a manifestação do desejo, mas a demonstração do objeto do desejo. Seja de uma forma conceitual ou descritiva, o discurso está aí para expressar o pensamento das mais diversas formas. Nas sociedades antigas e nos grupos de dominação, o discurso é algo que aparece censurado a tal ponto de o diferente ser considerado como louco. Veja-se o que fizeram com Galileu Galilei e com as curandeiras tidas como bruxas, com seus discursos (verbais ou não) de superação da verdade puramente religiosa.

Foucault (2007, p. 15) afirma: “chegou um dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação, a sua referência.” A verdade passou a ser manipulada, tornou-se produto pronto de discursos instituídos, e não mais

discursos que pudessem ser considerados como verdadeiros. Acrescenta-se, pois, que segundo o mesmo autor um discurso possui, além de poder e desejo, também uma vontade de verdade que não é necessariamente a expressão de qualquer sujeito. Há nos discursos sistemas de exclusão, como as palavras proibidas, a segregação da loucura, além da vontade de verdade. Ou seja, nem sempre se buscará dizer a verdade; e o dito é regido por um poder de dissimulação ou adequação que encontrará espaço conforme os privilégios instituídos. Quem pode dizer o quê, quando, como, para quem? Questões do tipo regulam os discursos, pois são formas de poder ou são dele carregados.

Ainda no liame foucaultiano, o discurso passa pela circunstância do acontecimento e do acaso. Alguns não vão além de meros dizeres, que satisfaçam à função fática da linguagem, por exemplo; outros permanecem e ensinam outros, numa diversidade de representação que não se esgota. Ou seja, supera-se o “mais do mesmo” pelo “mais de novo”, indefinidamente, sem perder de vista os lugares-comuns e os já-ditos também. Para Foucault (2007, p. 26), inclusive, “[...] o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta”, quando se trata de repetição. Ou seja, mesmo o já-dito aparece como novo, considerando-se que toda forma de movimento do discurso agrega significados e significações, ao mesmo tempo que exclui outros, num processo interminável de dialogismo transformador.

Os locais onde os discursos são gerados ou inseridos possuem a complexidade das sociedades que os sustentam. Tomando-se o atributo de poder do discurso, pode-se situá-lo no que Pêcheux (1990, p. 30) chama de “gestão social dos indivíduos”, que consiste em:

marcá-los, identificá-los, classificá-los, compará-los, colocá-los em ordem, em colunas, em tabelas, reuni-los e separá-los segundo critérios definidos, a fim de colocá-los no trabalho, a fim de instituí-los, de fazê-los sonhar ou delirar, de protegê-los e de vigiá-los, de levá-los à guerra e de lhes fazer filhos.

Há muito que se traduz, provoca e mobiliza com discursos. A vontade de controle é uma das manifestações. O discurso não é sempre o que se idealiza, mas Pêcheux (1990, p. 33) afirma que o “sujeito pragmático” tem a necessidade imperiosa de uma homogeneidade lógica, que se assenta no que ele considera agora como a gestão cotidiana da existência:

Nesse espaço de necessidade equívoca, misturando coisas e pessoas, processos técnicos e decisões morais, modo de emprego e escolhas políticas, toda conversa (desde o simples pedido de informação até a discussão, o debate, o confronto) é suscetível de colocar em jogo uma

bipolarização lógica de proposições enunciáveis — com, de vez em quando, o sentimento insidioso de uma simplificação unívoca, eventualmente mortal, para si-mesmo e/ou para os outros.

Ou seja, os sujeitos podem ser vítimas dos próprios discursos ou penalizar o outro com suas formas de expressão, especialmente nestes processos de “gestão do cotidiano”. Tudo o que se diz (nos processos regulares de discurso, se é que existem) nasce de alguma necessidade do sujeito pragmático, envolvido por leis, ordens, costumes, distribuições de objetos (e, acrescente-se, de discursos). Há laços de dependências e “coisas-a-saber”, segundo Pêcheux (1990), que se podem colocar ao lado das “vontades de verdade” apresentadas por Foucault (2007). Estas deslocam-se para aquelas das mais diversas formas, pois a vontade de verdade pode falsear os sujeitos (em seus desejos), ao mesmo tempo que os ditos podem estar travestidos de deformações. Os sujeitos não são afetados apenas pelas coisas que sabem. Pêcheux (p. 34) exemplifica que “[...] não é necessário ter uma intuição fenomenológica, uma pegada hermenêutica ou uma apreensão espontânea da essência do tifo para ser afetado por essa doença; é mesmo o contrário: há ‘coisas-a-saber’ [...]” Assim, As pessoas são suscetíveis aos discursos da mesma forma que a determinadas doenças. Elas são afetadas pelo que sabem e pelo que antes não sabiam ou que apenas apreenderam recentemente e sobre o que ainda não possuem um saber suficiente, por haver muito mais “coisas-a-saber”. Numa pesquisa tendo-se a Análise do Discurso como instrumental, é preciso considerar quais coisas serão investigadas e quais suas condições de existência, ou seja, quais suas condições de materialização.

Mas nem a Análise do Discurso, nem qualquer outra disciplina, tem em princípio respostas para tudo. Segundo Foucault (2007), “[...] uma disciplina se define por um domínio de objetos, um conjunto de métodos, um corpus de proposições consideradas verdadeiras, um jogo de regras e de definições, de técnicas e de instrumentos” (p. 31); mas “[...] não é a soma de tudo o que pode ser dito de verdadeiro sobre alguma coisa; não é nem mesmo o conjunto de tudo o que pode ser aceito, a propósito de um mesmo dado, em virtude de um princípio de coerência ou de sistematicidade” (p. 32). Enfim, há um domínio de procedimentos que se requer do sujeito de abrangência da disciplina no campo de estudos, que encontra limites na própria infinitude dos objetos e na complexidade do possível.

Os discursos possuem condições de funcionamento, reguladas pelas ideologias, cultura, formas de expressão, vontades de verdade, coisas a saber, nesta conjuração de Foucault (2007) e Pêcheux (1990). Segundo Foucault (p. 37),

ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo. Mais precisamente: nem todas as regiões do discurso são igualmente abertas e penetráveis; algumas são altamente proibidas (diferenciadas e diferenciantes), enquanto outras parecem quase abertas a todos os ventos e postas, sem restrição prévia, à disposição de cada sujeito que fala.

A “ordem do discurso” pode traduzir tanto o espaço da significação do já dito, quanto a abertura para a participação em um processo de produção ou de apreensão de discursos. Por exemplo, é preciso ter preparo para integrar-se a um grupo de pesquisa ou de pesquisados e então coletar os objetos que se deseja para uma interpretação. De outra forma, o sujeito será considerado um invasor e terá as portas fechadas ou mantidas semiabertas, ou ainda falseadas pela impressão de abertura, que não passa de uma desvirtuação de caminhos.

Foucault (2007) revela ainda, por meio de uma anedota sobre o domínio da matemática no mundo oriental, que muitos discursos são dados com muitas inversões sobre autorias ou conformações. Ou seja, o que se sabe sobre algo pode esconder até a materialidade da autoria, de modo que não se possa saber a origem do discurso ou de fato quem o enunciou. Tal procedimento pode ter os fins mais diversos, e um deles a manutenção do controle do poder de saber, que se dá, por exemplo, por meio do Orientalismo — aquele procedimento tendencioso e pernicioso de considerar apenas o ocidental como certo e adequado, como sábio e belo, em detrimento do oriental (o não ocidental em qualquer região).

As formas de expressão dos discursos revelam não somente o seu sentido imediato, do objeto que traduzem, mas também as suas condições de produção e de mobilização. Em um ritual, por exemplo, de que fala Foucault (2007), há um jogo de diálogo, interrogação, recitação que qualifica os indivíduos que enunciam. O ritual “[...] define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção” (p. 39). Assim ocorre com os discursos religiosos, terapêuticos, judiciários e, acrescente-se, de outros grupos que fazem rituais, como os indígenas. Em seus procedimentos, é preciso conferir o sentido então de cada gesto,

circunstância, contexto e sujeitos enunciadore, dentre outros aspectos de constituição dos discursos.

O ritual gera restrições do que pode ser dito e de quem pode dizer, bem como das formas de expressão. Foucault (2007, p. 40) alerta, porém, que “[...] mesmo na ordem do discurso verdadeiro, mesmo na ordem do discurso publicado e livre de qualquer ritual, se exercem ainda formas de apropriação de segredo e de não-permutabilidade”. Isso se deve às conveniências do discurso, ou melhor, de quem os profere. Mais complexas do que as entranhas de seu objeto são suas condições de produção; tanto que se admite, inclusive em Foucault, uma personagem do escritor, que não é simplesmente a mão que escreve nem tampouco a representação de sua essência plena presente nas obras de sua autoria. Mas é possível questionar o sujeito que fala a partir de seus enunciados.

Da mesma forma que não existe representação absoluta, a neutralidade é uma farsa. Segundo Foucault (p. 43), “[...] a doutrina realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo, ao menos virtual, dos indivíduos que falam.” Ou seja, sujeitos e discursos são elementos de enunciação que se imbricam. Os sujeitos carregam os poderes emaranhados nos discursos, ao mesmo tempo que podem ser vítimas deles. Apenas com fins metodológicos e de forma abstrata, ensina Foucault, é possível separar “os rituais da palavra, as sociedades do discurso, os grupos doutrinários e as apropriações sociais” (p. 44). Na prática, tudo se entrelaça na enunciação, esse processo de produção de discurso que soma sujeito, identidade, alteridade, conhecimento, condição social, ideologia e outros elementos.

Os poderes e saberes do discurso estão na iminência do discurso. Isso é visto tanto em Foucault como em Pêcheux. Tudo é também carregado de sentido, que o discurso precisa saber ou querer traduzir ou fazer manifestar-se. Segundo Foucault (2007, p. 49),

quer seja, portanto, em uma filosofia do sujeito fundante, quer em uma filosofia da experiência originária ou em uma filosofia da mediação universal, o discurso nada mais é do que um jogo, de escritura, no primeiro caso, de leitura, no segundo, de troca, no terceiro, e essa troca, essa leitura e essa escritura jamais põem em jogo senão os signos.

Não são os signos carregados de sentido? Eles não se apresentam se não em um determinado contexto, entrelaçando-se com outros? Nas três condições de produção, que passem do mito, do divino, da experimentação à análise, os signos

são elementos constitutivos, matérias-primas para os discursos, mas não são apenas eles que significam, e sim também as condições de produção, as lacunas, os liames, as conexões, as rupturas, os subentendidos, os subterrâneos da linguagem, dentre mais.

As palavras murmuram sentidos, têm zumbidos que geram medos, afirma Foucault (2007). E são medos do violento, do descontínuo, do combativo, da desordem, do que é perigoso. Para superá-los ou analisá-los, o autor sugere três passos: “questionar nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante” (p. 51). Se tem caráter de acontecimento, é porque o discurso é algo muito além de uma formulação discursiva baseada em regras linguísticas; e se a construção dos enunciados se dá pela combinação de signos e circunstâncias, o significante não é suficiente para análise; limita-se ao princípio da descrição. Com as observações feitas até aqui, abre-se caminho para os princípios mais importantes da Análise do Discurso, expressos por Foucault (2007 p. 51- 53):

- a) **Inversão:** o discurso não é fechado nem linear, mas rarefeito;
- b) **Descontinuidade:** os discursos são práticas descontínuas que se cruzam, mas também se ignoram ou se excluem;
- c) **Especificidade:** o discurso não é um jogo de significações prévias, nem se apresenta numa providência pré-discursiva que o disponha a nosso favor;
- d) **Exterioridade:** o discurso não pode ser tratado como um objeto com um fim em si mesmo, e sua análise deve partir do objetivo que é passar às condições externas de possibilidade.

O primeiro princípio revela a teoria última da Análise do Discurso, de que as formações discursivas são abertas e volúveis, ou seja, entram na dialogicidade de que fala Bakhtin (2010), enquanto o segundo demonstra que essa forma de constituição e contato não é linear nem limita-se ao “mesmo” das repetições; o terceiro princípio demonstra a necessidade de uma análise de discurso circunstancial, que leve em conta as condições de produção e a noção de acontecimento; o último princípio valoriza a ideia de que o discurso, em seu processo dialógico, não pode se restringir a uma análise imanente, como se o analista simplesmente adentrasse uma caverna para descobrir apenas seus elementos ocultos, indiferentemente à história, ideologia, cultura e outros fatores de constituição da conjuntura social onde emergem os sujeitos da enunciação e da recepção.

Pêcheux (1990, p. 44) atesta o princípio da descontinuidade ao fazer referência às novas formas de leitura de grandes obras:

o princípio dessas leituras consiste, como se sabe, em multiplicar as relações entre o que é dito aqui (em tal lugar), e dito assim e não de outro jeito, com o que é dito em outro lugar e de outro modo, a fim de se colocar em posição de “entender” a presença de não-ditos no interior do que é dito.

Em seguida, demonstra que o estruturalismo tinha por fim fazer mera descrição, suprimindo as interpretações possíveis. A descontinuidade somente é percebida quando se busca reconhecer esse jogo de representações que coloca em cena diversas situações, embates, controvérsias, lacunas, excessos. Num processo que não passa da descrição, tem-se apenas um arquétipo de discurso, como se fosse um formulário de dizeres predeterminados, imóvel e sem vida ou virtude (da criatividade).

Ainda sob o princípio da descontinuidade, Pêcheux (1990, p. 55) afirma que “[...] todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro.” Ou seja, o discurso é como se fosse um vírus de alta possibilidade de mutação, que se transforma em outro conforme os contatos ou condições de realização e difusão, e em outro ainda nas interpretações diversas. Para o autor, a descrição é importante na Análise do Discurso, mas apenas como ponto de partida para as interpretações.

Às noções de inversão, descontinuidade, especificidade e exterioridade, Foucault (2007) acrescenta para a Análise do Discurso a casualidade e a materialidade, para as quais, segundo ele, ainda falta um referencial teórico suficiente. De todo modo, entende-se que o acaso faz parte do discurso, especialmente porque muito do que se diz nasce em situações não esperadas, ao mesmo tempo em que há muitos ditos não programados; e a materialidade se apresenta de diversas formas, nos ditos verbais e não verbais, orais ou escritos. Em seguida, o autor retoma as funções de exclusão na linguagem, que estão nos jogos de poder e nas intenções de sujeitos ativos, em discursos previsíveis ou imprevisíveis, gerando às vezes processos de interdição de linguagem, como ao se tratar da sexualidade. Ou seja, é preciso considerar também os tabus na Análise do Discurso.

Foucault (2007) entende que existe uma economia interna nos discursos, que traça seus limites ou abre suas possibilidades. Nesse contexto, reforça aquela concepção de que a Análise do Discurso não dá conta da universalidade dos



sentidos, e sim mostra um jogo de rarefação, com mudanças de perspectiva neste jogo e a superação do sentido dos signos em si, que ele considera como o resultado de uma monarquia do significante. Ou seja, para ele importa muito mais analisar os processos dos que os termos; analisar os “sistemas de correlações funcionais”, os jogos de linguagem, de formações discursivas, de inter-relação entre os signos. Bakhtin (2010, p. 97) destaca que

o elemento que torna a forma linguística um signo não é sua identidade como sinal, mas sua mobilidade específica; da mesma forma que aquilo que constitui a descodificação da forma linguística não é o reconhecimento do sinal, mas a compreensão da palavra no seu sentido particular, isto é, a apreensão da orientação que é conferida à palavra por um contexto e uma situação precisos, uma orientação no sentido da evolução e não do imobilismo.

É por isso que surgem os neologismos, e algumas palavras entram na interdição (quando eivadas de vício ou de memórias proibidas) ou nos processos de exclusão (quando perdem valor de uso). E os signos não se resumem a palavras: são os gestos, os objetos, os elementos de enunciação. Nesta teia interpretativa, Bakhtin (2010) considera que o locutor precisa ter consciência de seus atos de fala, e o receptor deve perceber o caráter de flexibilidade e variabilidade dos signos. Para ele, um signo é sempre mais que um sinal, pois enquanto este é meramente identificado, aquele é descodificado, ou seja, apreendido em sua essência e circunstância.

Quando indivíduos de uma mesma língua se comunicam, o sinal é apagado, e entra em jogo o signo; ou seja, a leitura do sinal não se põe mais em evidência, porque a leitura do signo já o suprime nas evidências de importância. Mas quando se aprende uma outra língua, a falta de domínio leva a atenção à sinalidade. Bakhtin (2010, p. 97-8) complementa: “A assimilação ideal de uma língua dá-se quando o sinal é completamente absorvido pelo signo e o reconhecimento pela compreensão.” É importante considerar estes fatos no momento de se fazer pesquisa em comunidades culturais diferentes daquela do pesquisador, para se ponderar a respeito tanto da sinalidade quanto do signo, mas se fazer Análise do Discurso a partir dos signos. O princípio da sinalidade deve ser vencido antes da materialidade da interpretação.

Os sinais estão no campo do imobilismo. Bakhtin (1990, p. 97) afirma que “[...] somente um concurso infeliz de circunstâncias e as inextirpáveis práticas da reflexão mecanicista puderam induzir certos pesquisadores a fazer desses ‘sinais’,

praticamente, a chave da compreensão da linguagem e do psiquismo humano (do discurso interior).” Ainda que numa pesquisa sobre articulações de linguagem, a sinalidade não é suficiente para um resultado satisfatório. E este não é o caso aqui, razão pela qual a abordagem já parece suficiente, e foi expressa apenas para reforçar a concepção de que a apreensão dos signos é de fundamental importância na análise de discursos, seja partindo de sua sinalidade ou não, mas sempre levando em conta suas condições de produção.

Como, já nos termos de Saussure, o signo é arbitrário, a sinalidade não comporta a ideologia. Segundo Bakhtin (2010, p. 99), [...] *a palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico universal*. No discurso, exceto em situações particulares de estudo da língua estrangeira, continua o autor, “[...] importa-nos menos a correção da enunciação do que seu valor de verdade ou de mentira, seu caráter poético ou vulgar, etc.” Afinal, é o sentido que mais importa, e não a forma. A Análise do Discurso não poderia se limitar ao reconhecimento de sinais ou de simples estruturas. As condições de produção são elementos fundamentais neste processo, estão no domínio da enunciação. Bakhtin (1997, p. 293) afirma que

a fala só existe, na realidade, na forma concreta dos enunciados de um indivíduo: do sujeito de um discurso-fala. O discurso se molda sempre à forma do enunciado que pertence a um sujeito falante e não pode existir fora dessa forma. Quaisquer que sejam o volume, o conteúdo, a composição, os enunciados sempre possuem, como unidades da comunicação verbal, características estruturais que lhes são comuns, e, acima de tudo, fronteiras claramente delimitadas. É neste problema das fronteiras, cujo princípio é essencial, que convém deter-se com vagar.

Nesta concepção, os sujeitos são ativos, já que os enunciados, “pertencentes” a eles; verifica-se ainda que os enunciados são unidades com características estruturais comuns, que envolvem o enunciador, o enunciatário, os topicalizadores (ou dêiticos) e diversos outros elementos, além de componentes não demarcados por sinais, e sim por representações abstratas, como as formações ideológicas, as condições de produção, os interditos e os não ditos, dentre mais. No processo de comunicação, os enunciados são unidades da comunicação verbal, enquanto as orações são unidades da língua, ensina Bakhtin (1997).

É importante distinguir enunciação (processo) de enunciado (produto do discurso). Uma das razões está na explanação de Foucault (2007), a respeito do deslocamento da verdade, passando da enunciação ao enunciado. Percebe-se que, em certas circunstâncias, não é o discurso verdadeiro que importa, mas sim o

instituído. Ou seja, a verdade pode estar no simples ato de enunciação, e não necessariamente caracterizada como produto, materializada no enunciado. O poder do discurso possui a astúcia de conservar previamente “verdades” em seu próprio ato de constituição. Importa quem diz, como se diz, em que situação. Numa comunidade tradicional, o peso da expressão de um ancião, muito maior que a dos jovens, revela muito mais nuances de enunciação do que em outras comunidades, transformadas no meio social; da mesma forma, os enunciados forjados com os rituais jurídicos ou religiosos, por exemplo, importam muito mais em sua constituição do que no que expressam, já que são reiteradamente negados no íntimo de muitos que os ouvem, mas respeitados em face dos sistemas de coerção existentes. É o que se percebe, por exemplo, nas teorias sobre os aparelhos ideológicos de Estado, formuladas por Althusser (2007).

Foucault (2007, p. 43) acrescenta ainda que “[...] a doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros.” Entra-se no universo comum do que se convencionou como “politicamente correto”; daí a importância de se questionar a vontade de verdade, conforme orienta Foucault, e de se questionar, ou ainda negar, o que se põe como “verdade” ou “mentira”. É preciso questionar não somente o sujeito do enunciado, mas também o enunciado do sujeito e ainda a própria enunciação, já que todo enunciado é circunstancial, aberto, flexível, fugidio, fundado em um sistema de coerções que geram as exclusões, os limites, as fronteiras; realizado num processo de descontinuidade e ao mesmo tempo de série, de redução e ampliação, com tudo isso ao mesmo tempo ou parcialmente, conforme vá sendo possível o contato de um enunciado com diversos enunciatários, especialmente nestes tempos de informatização transcendente.

Segundo Bakhtin (2010, p. 101), “[...] toda enunciação, mesmo na forma imobilizada da escrita, é uma resposta a alguma coisa e é construída como tal.” Novamente percebe-se a defesa de que o sujeito não se assujeita à linguagem, e sim a expressa com autonomia relativa, no sistema de comunicação que se vai instituindo ou transformando. Não se diz sem objetivos, portanto. E tudo o quanto se diz possui a pretensão de um efeito, mesmo que se não tenha ou se admita a consciência sobre isso. A linguagem não se faz de atos isolados. Bakhtin (2010, p. 113) complementa que “[...] o ato de fala, ou, mais exatamente, seu produto, a enunciação, não pode de forma alguma ser considerado como individual no sentido estrito do termo; não pode ser explicado a partir das condições psicofisiológicas do

sujeito falante. *A enunciação é de natureza social.*” Portanto, a forma como se constitui e expressa é carregada de historicidade, cultura e todas as formas de convenção e contravenção possíveis nos processos de criação e nas circunstâncias em que se funda. A enunciação, portanto, não se limita à simples construção de um fraseado; ela é tão acontecimento quanto o discurso que desenvolve. É o ato em que um sujeito, após toda uma manifestação de vontade ou necessidade, formula ideias que se expressam tendo em vista um interlocutor, para relações imediatas ou posteriores. Em outras condições, não seria enunciação, mas “simples dizer”. Ainda com Bakhtin (2010, p. 116), aprende-se que “[...] a enunciação é o produto da interação de dois indivíduos socialmente organizados e, mesmo que não haja um interlocutor real, este pode ser substituído pelo representante médio do grupo social ao qual pertence o locutor. *A palavra dirige-se a um interlocutor.*

Este interlocutor pode, inclusive, ser um sujeito referencial apenas, ou inventado, como personagem de um mundo criado virtualmente, conforme acontece em redes sociais, como Facebook, e outras, onde a alteridade se processa navulgaridadede ser outro; vulgaridade por se tratar de uma não-presença onde há indivíduos demarcados por identidades fugidias, mascaradas ou não. Pretende-se com isso apenas dizer que a análise do discurso deve levar em conta uma série de complexidades que extrapolam as linhas imediatamente visíveis ou predeterminadas dos enunciados. Brandão (2004, p. 9) também fala da diversidade de condições de produção:

as formas do discurso relatado (discurso direto, indireto); as formas pelas quais o locutor inscreve no seu discurso, sem que haja interrupção do fio discursivo, as palavras do outro, indicando-as quer através das aspas, do itálico, de uma entonação específica, quer através de um comentário, de um ajustamento ou de uma remissão a um outro discurso; ao lado dessas formas marcadas, encontram-se formas mais complexas em que a presença do outro não é explicitada por marcas unívocas na frase. É o caso do discurso indireto livre, da ironia, da alusão, da pressuposição, da imitação, da reminiscência em que se joga com o outro discurso não mais no nível da transparência, do explicitamente mostrado ou dito, mas no espaço do implícito, do semidesvelado, do sugerido.

Não há condições de produção que não envolvam toda essa complexidade de enunciações e enunciados. Somam-se como elementos constitutivos do discurso materializado, como as aspas, itálico, remissões, dêiticos, etc., os elementos da exterioridade, a que remete Foucault (2007). Por exemplo, pode-se considerar o que influi no discurso das comunidades nativas, em vista das transformações culturais geradas pela mídia, pelas tecnologias, pela política, pela educação, ou seja, pelos

aparelhos ideológicos de estado. As noções de tradição, mito, e rituais de passagem não possuem mais os mesmos significados de há algumas décadas ou séculos. O discurso não é algo em si e os significados não são elementos imobilizados na teia de um pensamento. Pelo contrário, passam por transformações ao longo dos tempos, embora possam conservar muitas características originais.

As condições de produção do discurso envolvem diversificadas formas de organização, constituição e expressão. O diálogo é uma das mais comuns estratégias de materialização. Bakhtin (2010, p. 127) destaca que

o diálogo, no sentido estrito do termo, não constitui, é claro, senão uma das formas, é verdade que das mais importantes, da interação verbal. Mas pode-se compreender a palavra “diálogo” num sentido amplo, isto é, não apenas como a comunicação em voz alta, de pessoas colocadas face a face, mas toda comunicação verbal, de qualquer tipo que seja.

Em um processo de criação literária, por exemplo, os diálogos se processam entre personagens; nas matérias de jornais, nos livros didáticos e em outros textos, os enunciados pressupõem interlocutores em tempos diversos, que não precisam necessariamente responder aos autores, mas ao objeto textual lido, tendo-se em vista que o autor é uma voz presente, não um sujeito biográfico ausente. Há também os diálogos consigo mesmo, os monólogos, mas que se dão em um jogo criativo onde o eu criador se multiplica para um outro receptor. Trata-se do paradoxal jogo da alteridade da individualidade. Na pesquisa aqui descrita, interessam as interações entre sujeitos diversos, em situação objetiva de apreensão de discursos, onde os signos se expressam como elementos constitutivos de sujeitos e histórias reais em sua forma de manifestação estabelecida.

Os enunciados não são elementos automáticos nem se expressam com nuances semânticas de figuração apenas. Bakhtin (1997, p. 300) destaca que,

em qualquer enunciado, desde a réplica cotidiana monolexêmica até as grandes obras complexas científicas ou literárias, captamos, compreendemos, sentimos o intuito discursivo ou o querer-dizer do locutor que determina o todo do enunciado: sua amplitude, suas fronteiras. Percebemos o que o locutor quer dizer e é em comparação a esse intuito discursivo, a esse querer-dizer (como o tivermos captado) que mediremos o acabamento do enunciado. Esse intuito determina a escolha, enquanto tal, do objeto, com suas fronteiras (nas circunstâncias precisas da comunicação verbal necessariamente em relação aos enunciados anteriores) e o tratamento exaustivo do objeto do sentido que lhe é próprio.

É claro que a percepção nem sempre é plena, mas os discursos são sempre reveladores de alguma coisa; não possam despercebidos à análise. A escolha dos termos e expressões, as pontuações, as justificativas, os questionamentos, as

abreviações ou escansões, as cisões, as rupturas ou a ampliação de uma série, dentre outros recursos, expressam o tipo de interpretação que se pretende ou o tipo de discursividade que se quer imprimir ao discurso. Pode haver um falseamento, mas mesmo ele revela-se de alguma forma em alguns traços da expressão, que uma análise que vai para além das linhas do texto pode ser capaz de identificar.

A análise de discursos deve levar em conta todos os constituintes das enunciações e enunciados. A forma como o “eu” se projeta no discurso, ou o outro, por exemplo, na forma de um discurso indireto livre, são também elementos de significação de que a Análise do Discurso se ocupa. O autor, para Foucault (2007), é um elemento de rarefação do discurso, ou seja, da expressão do discurso como elemento fugidio, esquivo, de conformação mutável, flexível. Mas somente será assim se entendido como “[...] princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência.” Nesta concepção, a obra não se subordina ao autor e este não se alheia da obra; é elemento constitutivo no sentido em que sua técnica, sua criatividade, suas vivências, são elementos de significação que se instalam no que escreve, inclusive as formações ideológicas.

Bakhtin (1997, p. 319-20) também demonstra que o autor não é um sujeito que se isola no ato de enunciação, ao relacioná-lo ao enunciado:

o enunciado é um fenômeno complexo, polimorfo, desde que o analisemos não mais isoladamente, mas em sua relação com o autor (o locutor) e enquanto elo na cadeia da comunicação verbal, em sua relação com os outros enunciados (uma relação que não se costuma procurar no plano verbal, estilístico-composicional, mas no plano do objeto do sentido).

O discurso é processado por vários elementos em cadeia, seja dos enunciados entre si, deles com o autor, deste com o contexto, do contexto com a enunciação e assim sucessivamente. As formas de dizer, por exemplo, como discursos diretos, indiretos ou indiretos livres também expressam significações. Bakhtin (2010, p. 165) exemplifica: “O discurso indireto ouve de forma diferente o discurso de outrem; ele integra ativamente e concretiza na sua transmissão outros elementos e matizes que os outros esquemas deixam de lado.” Por isso se questiona também a História, o que se escreveu a respeito dos supostos e reconhecidos acontecimentos. Não existem dois discursos iguais, mesmo quando o plano é este, se for considerada toda a amplidão dos processos de significação de um discurso, em vista dos elementos constitutivos que entram em cena. Bakhtin (2010), inclusive, diz que a própria enunciação possui um “tema”, ou seja, uma

significação da sua condição de existência. O caso do Grito da Independência, no Brasil, ilustra bem, considerando-se o sentido deste Grito, seja do que se expressa na história, seja do que se encontra em termos de contradição das suas condições de produção ou existência.

Em qualquer situação, é preferível a lição de Foucault (2007, p. 66-7) sobre a análise do discurso. Ele afirma que “[...] entre o empreendimento crítico e o empreendimento genealógico [dos métodos formais elementares], a diferença não é tanto de objeto ou de domínio, mas sim, de ponto de ataque, de perspectiva e de delimitação”. É o que se apresenta como mais efetivo para um estudo de campo que busca analisar os “ritos de passagem” de uma comunidade tradicional indígena, em que importam mais os sentidos que as estruturas.

Para dar conta deste objeto de pesquisa, a Análise do Discurso empreendida, trabalhamos com elementos de referência fundamentais: identidade, cultura, ideologia, comportamento e outros temas. Lançamos mão dos instrumentais da Teoria da Enunciação, para a compreensão da posição dos sujeitos, em especial, e da História, para a descrição e análise de processos de transformação. As análises se farão com base nos quatro princípios de Foucault (2007) (inversão, descontinuidade, especificidade e exterioridade) e na concepção de dialogismo de Bakhtin (1997; 2010). Levarão em conta que discurso é poder, e que nas cenas de enunciação são constituídas “arenas de luta”, onde o discurso se processa marcado por formações ideológicas, restrições, interdições e coerções. Identidade e diferença são dois temas que permearão as descrições de resultados.

## CAPÍTULO II

### 3 BREVE CONTEXTO DA COLONIZAÇÃO DE RONDÔNIA

Em 1943 Getúlio Vargas criou o Território do Guaporé que, mais tarde, em 1956 passou a ser denominado como Território Federal de Rondônia, em homenagem ao militar designado pelo governo para implantar a comunicação na região do Estado do Mato Grosso ao Amazonas – Marechal Rondon. Antes, porém, a área que hoje corresponde ao Estado de Rondônia, pertencia parte ao Estado do Mato Grosso e a outra ao Estado do Amazonas. É nesse contexto geográfico que vamos encontrar várias populações indígenas que há muitos anos já habitavam esse território, especialmente os rios Madeiras e Guaporé e seus afluentes.

O processo de perseguição ao índio nessa região aconteceu desde os tempos mais remotos, quando aventureiros e “descobridores” chegaram a este continente em busca de novas terras e de produtos para aumentar o poder mercantilista da Europa. De acordo com Meireles (1983), no período colonial, os Tupi foram os primeiros grupos a atingir o vale do Madeira. E a autora faz o seguinte resumo das migrações indígenas em terras rondonienses, (p.14)

1. da costa para a foz do madeira, caso dos Tupinambarana, século XVII;
2. do Tapajós para o Madeira e seus tributários, caso dos Mundukuru e dos parintintin (Kawahib), século XVIII;
3. do Tapajós o Ji-Paraná e seus tributários, caso dos outros grupos Tupi-Kawahib, século XVIII;
4. do alto e médio rio Blanco (Bolívia), para o Mamoré e seus tributários, caso dos Txapakura, século XVII.

Como podemos perceber, havia um contingente enorme de grupos indígenas de várias etnias nesta região. Com a chegada do elemento colonizador, as populações indígenas começaram a se deslocar de um lugar para o outro, na tentativa de fugir desse personagem. Nesse ínterim, as guerras intertribais eram comuns por disputas de territórios. Por outro lado, muitos povos indígenas se uniram para se proteger seja de grupos indígenas mais fortes, seja dos não-indígenas que a cada dia invadiam mais seus territórios limítrofes.

Esse processo foi muito doloroso. Os indígenas passaram a ser reféns do processo econômico, político e religioso da nação. Em nome da fé, muitas atrocidades aos índios foram cometidas. A violência com as populações indígenas predominou durante todo o processo de ocupação da Amazônia. De um lado,



estavam os grandes latifundiários, seringalistas, mineradores e outros que precisavam da mão-de-obra escrava do índio; do outro, os religiosos que também precisavam do trabalho indígena para aumentar a produção das Missões espalhadas pela região e elevar o número de pessoas em processo de catequização. A ideia era difundir a palavra, o evangelho, a fé aos gentios. Os índios viviam em processo de aldeamento, o que representava um enriquecimento das Companhias Missionárias pelo fato de possuírem mão-de-obra barata dos índios “amansados”. O colonizador português e os jesuítas viam os índios como um grupo homogêneo, sem considerar a pluralidade cultural e social dos indígenas. Meireles, (1983, p. 123) afirma que

A ideologia do colonizador, que via no índio não somente o ser destinado à conversão, mas – principalmente – o braço indispensável nos trabalhos agrícolas, mineiros e domésticos, aparece então mascarada sob as mais diversas formas. [...] as autoridades lusitanas e espanholas desenvolveram, durante todo o período, uma guerra ininterrupta pela autoridade temporal sobre os índios. A nível (sic) das organizações eclesiásticas, a guerra é ainda mais sutil, pois portugueses e castelhanos mantiveram-se unidos na preservação da ordem religiosa e do seu direito de catequese, a despeito do estado de beligerância entre os dois reinos.

Para o processo de evangelização, era muito importante para os religiosos o contato com as lideranças tribais, o que facilitava, sobremaneira, a dominação dos demais membros do grupo. Inicialmente, os jesuítas adotavam a conquista através do convencimento, para posteriormente, vir a escravização através do aldeamento de grandes grupos tribais.

Dessa maneira, foi criada mais uma forma de violência contra os índios: a evangelização, uma vez que, quando se tratava (e ainda se trata) de modificar os hábitos e costumes dos índios, promove-se a desestruturação dos sistemas político, moral, cultural e religioso que constituíam/constituem a identidade dessa população indígena. Nesse processo, a cruz e a espada caminhavam juntas. Se os índios não se convertessem por bem, a espada e o açoite lhes motivavam a essa conversão.

O processo econômico na região amazônica também foi responsável pelos grandes massacres aos quais os índios foram submetidos. De acordo com Teixeira & Fonseca (2001), em 1615, no período colonial, iniciou-se o processo de ocupação da bacia amazônica, quando os portugueses expulsaram os franceses da região e construíram o Forte do Presépio, dando origem à cidade de Belém, atualmente, capital do Pará. Ainda segundo esses autores, no século XVII havia uma intensa

movimentação de estrangeiros contrabandeando produtos da região, como cravo, canela, castanha, cacau, plantas medicinais e outros, e tentando fundar núcleos de colonização, obrigando os portugueses a intensificarem a fiscalização e construírem novas fortificações para a defesa da Amazônia.

Para explorar toda essa extensão territorial, era preciso mão-de-obra escrava. Daí mais uma vez os índios surgem como elemento importante nesse processo. E em nome do desenvolvimento da região e do enriquecimento de poucos, os índios foram perseguidos, aprisionados e muitos mortos de forma violenta.

De acordo com Meireles (1983), existiam na região que hoje é o Estado de Rondônia o povo indígena denominado Mura. Esse grupo era conhecido e temido tanto pelos colonizadores como por outras etnias indígenas, pois eram considerados índios valentes e guerreiros. Por essa razão, em 1716, foi organizada uma expedição comandada por João de Barros Guerra para repelir os Mura. Porém, essa expedição acabou por dizimar os Torá. Segundo Alípio Bandeira, citado por Meireles (1983, p.30)

A morte varreu todas as malocas, todos os tapiris, todos os igarapés onde se refugiavam os perseguidos; passada a refrega, as mulheres não sabiam das crianças, os homens se desconheciam uns aos outros pelas deformações da guerra, a tribo errante e desvairada apenas pode reconhecer os lugares das suas moradas de outrora, tal qual foi a devastação e tamanha ruína.

Muitos grupos indígenas reagiram ao processo de escravização tanto religiosa quanto econômica. Em função disso, houve verdadeiros massacres e dizimação de populações indígenas inteiras na região de Rondônia. Os que conseguiam sobreviver ficavam desnorteados e eram aldeados pelos Jesuítas. Embora, há de se registrar que, no dizer de Meireles (1983) as Missões no Rio Madeira não foram tão exitosas em função da grande extensão de terras e pelo fato dos índios serem bastante hostis. (p. 44) “[...] os Mura, Karipuna, Pama e Arara jamais se deixaram catequizar”.

Mas as populações indígenas não tinham sossego. Os invasores não lhes davam trégua. Meireles (1983,) registra que as perseguições, explorações e violência surgiam de todas as formas e de várias direções. Segundo esta autora, havia também os viajantes expedicionários que escravizam os índios como remeiros. Para isso, diz ela, (p.31) “davam-lhes bebidas alcoólicas e fumo, como forma de

mantê-los sob controle”, ou seja, viciavam os índios para deles tirarem proveito em benefício próprio.

Outra forma de extermínio de muitas etnias indígenas era a contaminação por doença dos não-índios. A gripe, o sarampo, a varíola, a catapora eram doenças que matavam populações inteiras ao longo da colonização no espaço rondoniense, a exemplo do que acontecia em outras localidades tomadas pelos colonizadores.

Com o passar do tempo, as populações indígenas que conseguiram sobreviver indo para o centro da região, nos séculos seguintes tiveram que enfrentar duramente outros grupos de desbravadores como os seringueiros, caucheiros, mineradores e agricultores. Com o advento da borracha, mais uma vez os índios se viram ameaçados e perseguidos e muitos dizimados, com a intensa ocupação através da imigração nordestina no século XIX e XX.

É nesse contexto que surge o povo indígena Karitiana que apesar das atrocidades sofridas, um pequeno grupo conseguiu sobreviver ao colonizador. Sampaio & Silva (1997), afirmam que o primeiro contato dos Karitiana com o povo não-índio deu-se no século XVII, quando o grupo morava na região que atualmente é o município de Ariquemes. Meireles (1983, p.108) registra que

Os Karitiana estabeleceram seus primeiros contatos com não-índios ainda no final do século XVIII. Entretanto, conseguiram se manter isolados até o início do século XX, quando foram alcançados por caucheiros e seringueiros que dizimaram parte do grupo e os mantiveram sob regime servil de exploração durante anos.

Por outro lado, conforme Vander Velden (2010), no século XIX, os Karitiana já habitavam a região dos rios Jaci-Paraná, Candeias e Jamari. Diz ainda que Rondon deu as primeiras informações sobre essa etnia em 1907, informando que em 1860 os Karitiana trabalhavam para os caucheiros bolivianos que ocupavam a região dos vales do Jaci-Paraná e Candeias do Jamari. Depois, em 1909, os Karitiana surgem no cenário histórico novamente, sendo atribuído a eles um ataque à comitiva de Rondon que trabalhava para mapear a região. Depois desse período, os Karitiana deixam de ser citados na literatura, vindo reaparecer já após a metade do século XX.

Dando um pequeno salto no tempo e na história rondoniense, na década de 1970, o Governo Federal intensificou as políticas públicas para o norte do país através do Programa de Integração nacional (PIN), cujo objetivo era o de promover a

integração nacional da Amazônia. Em Rondônia, esta política teve como base a abertura de rodovias, o incentivo à migração e à colonização dirigida através dos assentamentos do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA.

Para favorecer a colonização de Rondônia, o Governo Federal investiu na construção da rodovia 364, como forma de incentivo para ocupação do território. Com isso, centenas de famílias foram assentadas pelo INCRA às margens dessa rodovia, de forma desordenada, sem um planejamento equilibrado, sem infraestrutura física e social, o que culminou no aumento da pobreza de muitos migrantes devido, principalmente, às dificuldades de armazenamento e escoamento da produção nesta área da região amazônica.

Na busca de alternativas com o intuito de dirimir os impactos negativos nesse processo de ocupação, o Governo Federal criou o Programa Polonoroeste que tinha como objetivo central a pavimentação da BR 364 e o desenvolvimento agrícola. No entanto, este programa não resolveu a ocupação desordenada das famílias que vinham das mais diferentes regiões, e, portanto, não conseguiu cumprir suas metas sociais e econômicas.

Dessa forma, ações não exitosas do Programa, culminaram em inúmeros fatores negativos, tais como: terras indígenas invadidas e desmatadas por colonos, madeireiros e/ou garimpeiros; Os indígenas contraíram uma infinidade de doenças que culminou na morte de inúmeras etnias indígenas no Estado, além do aumento dos conflitos e perdas territoriais pela ineficiência na gestão e no controle das terras indígenas pelos órgãos que deveriam fiscalizar e proteger essas áreas.

### 3.1 Duas etnias: o mesmo espaço

Antes de iniciar esta pesquisa, desconhecia-se completamente a existência da etnia Capivari/Juari entre os Karitiana. Ao passo que fomos realizando os trabalhos investigativos junto aos membros da população indígena em tela e na literatura vigente, verificou-se que havia outra etnia convivendo no mesmo espaço físico. Assim, procurou-se entender melhor como se deu o processo de junção dessas etnias e, para clarear a compreensão, a seguir, serão descritas as características etnográficas desses grupos sociais.

### 3.2 Os Karitiana/Capivari/Juari

Há um certo apagamento na história com relação à união dos Karitiana com os Capivari<sup>5</sup>/Juari. Primeiramente porque nos relatos dos indígenas fica evidenciado que o termo “Karitiana” foi denominado por seringueiros da região e que, portanto, não seria o nome original do grupo indígena. Depois, não se sabe com precisão em que época se deu a união dos Karitiana com os Juari. Vander Velden (2010), faz referência a este assunto. Assim, para tentar esclarecer este ponto obscuro da história dos Karitiana, nos apoiaremos neste autor e nos relatos orais dos Karitiana.

De acordo com Moser (1993), (apud Vander Velden 2010, p. 57) diz que “A morte de Moraes na aldeia do rio Candeias levou os Karitiana ali residentes para o oeste, ocasião em que descobrem um grupo denominado Juari (ou Joari) e acabam por se fundirem a eles”. Vander Velden (2010) diz ainda que os Juari habitavam as margens do igarapé Sapoti, afluente do rio das Garças, território atual dos Karitiana e falavam praticamente a mesma língua, o Tupi-Arikém com pequena variação dialetal, o que possibilitou aos grupos estabelecer a comunicação. Este mesmo fato é relatado por alguns membros que se autodenominam Karitiana e Juari. É perceptível no cotidiano da aldeia que os Karitiana possuem maior predominância na comunidade, praticamente desconsiderando a existência dos Juari na atualidade.

Os Karitiana atuais afirmam que os Juari não tinham mais mulheres, estando à época no limiar da extinção; fornecedores de mulheres, os Karitiana teriam se tornado, pois, credores dos Juari, estabelecendo-se uma relação sogros-genros em escala grupal que desfavorecia politicamente estes últimos. (Vander Velden, 2010, p. 56)

Dessa forma, houve a junção dos dois grupos indígenas. O Decreto nº 93.068 de 06 de agosto de 1986 (anexo) homologa a demarcação da Terra Indígena (TI) Karitiana, situada no Município de Porto Velho/RO, entre os rios Jaci-Paraná e Candeias. É banhada pelos rios Das Garças e Caracol, além de parte dessas terras ficarem dentro da Floresta Nacional do Bom Futuro, área de preservação ambiental em Rondônia. Os Karitiana têm consciência de que o território demarcado pertence aos Juari e relatam que as terras tradicionais dos Karitiana são as áreas do rio Candeias e lutam até hoje para que os órgãos públicos revejam a demarcação

---

<sup>5</sup>Fui informada por alguns membros da comunidade Karitiana que a denominação “Capivari” já não é mais aceita no grupo. Portanto, em respeito aos indígenas, trataremos apenas dos dois etnônimos: Karitiana e Juari(Joari). Após as devidas explicações, será utilizado apenas o etnônimo Karitiana.

realizada em 1986 e façam-na de maneira adequada, reconhecendo as terras de Candeias como seu território tradicional.

Daqui para frente, será utilizado apenas o etnônimo Karitiana por entender que o próprio grupo já se reconhece dessa forma desde o início do século XX. Conforme Vander Velden (2010, p.57), “a literatura ignorou os Juari até que os próprios Karitiana mencionassem sua existência”. Mas essa é outra história a ser investigada em trabalhos futuros.

No rio Sapoti, afluente do rio Das Garças está localizada a aldeia Central dos Karitiana chamada *Kyõwã*, que de acordo com Antenor Karitiana, significa (“*Sorriso de Criança*”). Nessa aldeia reside a maioria do povo indígena Karitiana. Os modelos das casas indígenas são diversificados, sendo casas de madeira, alvenaria, algumas cobertas de palhas e outras de telhas de amianto, diferenciando-se totalmente das casas tradicionais de tempos anteriores do grupo indígena que eram as malocas, onde abrigavam inúmeras famílias.

O acesso à aldeia Central se dá pela BR 364, sentido Rio Branco/AC. Depois entra na linha vicinal conhecida por Maria Conga, passando por inúmeras fazendas de gado que fica ao entorno da aldeia. A distância da aldeia Central à Capital Porto Velho é de aproximadamente 100 quilômetros.

Atualmente, nesta aldeia, assim como nas outras não há maloca. Uma está desativada por condições estruturais; a outra é utilizada como igreja para os seus membros. Cada família Karitiana vive em sua própria residência, desfigurando os costumes de gerações anteriores que moravam em casas comunais, conhecidas como “casa redonda”. É comum viverem sob o mesmo teto famílias compostas por pai, mãe, viúvos(as), filhos solteiros e casados, parentes que vivem em outras aldeias ou em Porto Velho e que visitam a aldeia, passando dias ou meses no convívio com essas famílias locais.

Além das residências indígenas que já não são mais tradicionais, há na aldeia, uma casa da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, conhecida como casa dos visitantes. Com recursos de compensação dos complexos hidrelétricos instalados em Porto Velho/RO, recentemente foi construída uma escola com dez salas de aula, com estrutura moderna, que oferece Ensino Fundamental e Médio aos alunos; foram construídas também uma casa de alvenaria para alojamento dos professores não-indígenas e outra para os profissionais não-índio da área da saúde.

Há um posto médico que recebeu reforma e ampliação para atendimento da comunidade local.

Os Karitiana moradores desta aldeia possuem energia elétrica e água poço artesiano. Há uma média de seis banheiros coletivos construídos de alvenaria. Esses banheiros possuem água encanada e estão distribuídos em várias partes da aldeia. São banheiros conjugados, sendo um compartimento para chuveiro e outro para o vaso sanitário. Nas demais aldeias, não há energia elétrica e a água para consumo é retirada diretamente dos pequenos rios próximos às aldeias, além dos banheiros que ainda são em estilo fossa, sem chuveiros, nem vasos sanitários.

Ainda do lado da entrada na aldeia *Kyōwã*, há, no posto médico, um espaço que aloja a casa do rádio através do qual as aldeias estabelecem a comunicação. Há também um depósito, uma garagem que abriga um maquinário agrícola sem condições de uso; há uma casa dos técnicos da Fundação Nacional da Saúde – FUNASA; uma casa com maquinário para produção de farinha de mandioca que se encontra desativada, um barracão onde são realizadas as reuniões da comunidade e uma igreja evangélica. Na outra margem do Igarapé Sapoti reside a outra metade dos Karitiana. Lá, se localizam a casa dos missionários do CIMI e outras duas igrejas evangélicas.

Os Karitiana da aldeia Central convivem diariamente com pessoas não-índias: são profissionais da saúde e da educação que residem na aldeia para prestar serviços à comunidade indígena, além de visitas cotidianas de pastores evangélicos, representantes de Organizações Não Governamentais - ONG's, dentre outros.

De acordo com a FUNAI (2013) regional Porto Velho, atualmente são 412 indígenas Karitiana, sendo que a maioria é evangélica. Há na aldeia três templos evangélicos de denominações ideológicas diferentes. De acordo com relatos dos próprios Karitiana, houve um tempo em que pastores moraram na aldeia e, nesse período, trabalharam na formação religiosa de membros da comunidade indígena para darem prosseguimento aos trabalhos de evangelização nas aldeias. Dessa forma, hoje é visível a predominância dos evangélicos na comunidade indígena Karitiana.

A vida econômica da comunidade Karitiana gira em torno da agricultura, da pesca e da caça. As famílias plantam milho, mandioca, feijão, laranja, banana, cupuaçu e vendem no comércio da capital Porto Velho. Nas atividades da roça, as mulheres atuam junto com o esposo na preparação da terra, no plantio até à

colheita, bem como nos preparativos para a venda dos produtos. De acordo com Cizino de Moraes, nos anos 80, foi introduzida na aldeia produção de roças coletivas. No entanto, os índios não gostaram da forma organizacional dos trabalhos e divisão da produção. Portanto, a metodologia de trabalho coletivo não funcionou adequadamente na prática e voltou-se a trabalhar da forma tradicional, ou seja, cada família trabalha na sua roça e cuida da sua produção.

A caça é uma atividade tipicamente masculina, porém mais escassa a cada dia. De acordo com Antenor Karitiana, o fato da área indígena ter sido demarcada de forma errônea e a reserva fazer limites com grandes fazendas tem dificultado a prática da caça, uma vez que os animais estão em extinção. Ainda assim, os indígenas conseguem abater macacos, cotias, pacas e porco do mato, conhecido também como queixada, além de aves como jacus, nambus, mutuns, dentre outras espécies.

Em uma das visitas à aldeia Central, presenciei a chegada de uma enorme anta que foi caçada em uma armadilha. Os Karitiana explicaram que, no passado, as armadilhas eram feitas com flecha. Hoje, são feitas com arma de fogo (espingarda). Uma média de seis homens chegaram trazendo a anta no carro Toyota da aldeia. A notícia logo se espalhou por toda a comunidade e muitos foram ver o tratamento e distribuição da caça. Enquanto os homens tratavam o animal, vários meninos (**curumins**) passavam em seus corpos o sangue da anta. Os indígenas mais velhos dizem que passar o sangue da caça no corpo dá sorte e faz com que os meninos se tornem exímios caçadores no futuro.

Já a pesca é uma atividade realizada em algumas ocasiões com a participação das mulheres e dos indígenas mais jovens. Porém, essa é uma atividade que tem sido cada vez mais rara entre os índios, vez que os rios estão mais poluídos e os peixes estão desaparecendo.

Outra atividade econômica nas aldeias é o trabalho com artesanato. É comum ver famílias inteiras produzindo produtos artesanais para serem comercializados em Porto Velho. As vendas acontecem nas praças, feiras, festas populares, ruas e na Associação Indígena Karitiana (APK). Há relatos dos artesãos indígenas que seus artesanatos estão sendo vendidos em outros estados da federação.

O pajé Cizino conta que uma grande área de terras no município de Candeias do Jamari é território tradicional dos Karitiana. Por essa razão, em 2003, ele liderou um grupo de indígenas e construíram uma grande casa redonda (maloca) na linha 9,



margem direita do rio Candeias. De acordo com o pajé, a atitude desse grupo de indígenas representa a reocupação das terras tradicionais do seu povo que foram invadidas por seringalistas, madeiros, garimpeiros e fazendeiros.

Por outro lado, Cizino faz parte do grupo de indígenas não-evangélicos e opõe-se de forma contundente à entrada de missionários na aldeia Central. Este líder trabalha para manter os rituais e as festas tradicionais dos Karitiana. Durante as festividades alusivas ao Dia do Índio, houve uma apresentação de dança dos jovens Karitiana, coordenado pelo professor de Cultura – Antônio Karitiana. Após a apresentação, Cizino fez um discurso bastante indignado (na língua nativa), dirigindo-se especialmente ao professor de Cultura. Após a cerimônia, perguntei ao professor Antônio o motivo pelo qual o pajé ficou bravo durante a apresentação da dança. Ao que fui informada que o pajé estava reclamando que as danças não estão mais sendo como a tradição dos Karitiana. Disse também que “os indígenas não devem se casar com “branco” e que o professor tinha que ensinar melhor sobre os costumes e tradições dos índios aos jovens para “não perder a cultura do povo Karitiana”.

Sem querer aprofundar na questão religiosa, por não ser objeto da nossa pesquisa, percebe-se que há problemas entre os indígenas evangélicos (os crentes) e os não-evangélicos (os não-crentes). Cizino disse em seus relatos que vem enfrentado dificuldades para realizar os rituais antigos porque muitos indígenas “crentes” não aceitam mais fazer parte dos rituais. Dessa forma, o pajé tem sofrido um grande desgaste político juntos aos membros da comunidade e, isso, contribuiu para a criação de uma nova aldeia nas margens do rio Candeias, como foi citado acima, além, claro, da tentativa de retomada das terras dos seus antepassados.

De acordo com os relatos de Cizino, na primeira tentativa de retomada desse território tradicional no Candeias, pessoas interessadas nas terras (que estavam sendo reocupadas pelos indígenas), atearam fogo na casa construída no local. Mesmo assim, o grupo não desistiu e construíram outra casa redonda, demarcando seu território naquele lugar e estão aguardando o posicionamento dos órgãos públicos para demarcar as terras e legalizar a situação dos Karitiana naquela região. Ainda de acordo com Cizino, atualmente, há um número de 60 indígenas, pertencentes a 12 grupos familiares residindo na aldeia conhecida como *Aldeia Nova ou aldeia do Candeias*. Além da casa redonda, há na aldeia, as residências dos indígenas, uma escola e um posto médico construídos de madeira e palha. Os

residentes desta aldeia sobrevivem da roça de macaxeira, mandioca, milho, feijão e de frutos nativos como o tucumã. Dizem que a área é bastante rica em peixes e caças.

Atitude semelhante à do pajé teve Antenor Karitiana. Em 2008, ele comandou um pequeno grupo de indígenas que se autodenominam Juari e reocuparam também as terras que, segundo Antenor, pertenciam aos seus antepassados, hoje é área de fazenda de gado. A área reocupada fica situada no Igarapé Preto, distante da aldeia Central aproximadamente uns 18 quilômetros. Conhecida como aldeia Juari, compõem-se de seis casas residenciais e uma escola. As casas são feitas de madeira e palha e o piso é de barro.

A escola é construída de taipa e palha, em condições precárias para o ensino. Os membros dessa comunidade também vivem da caça, da pesca e de roças de mandioca e milho. O artesanato é também uma fonte de renda das famílias, além das aposentadorias e bolsas-família. Nesta comunidade não há posto médico e nem infra-estrutura adequada de banheiros, fossa e água tratada. Segundo informações de Antenor Karitiana, os funcionários da FUNASA visitam a aldeia uma vez por semana. De modo geral, as condições de vida das pessoas dessa comunidade são bastante precárias.

Há pelo menos dois anos foi criada também outra comunidade Karitiana próxima à aldeia Central, conhecida como aldeia Bom Samaritano. De acordo com Cizino Moraes e Antenor Karitiana, a formação da referida aldeia se deu em função do casamento de uma indígena Karitiana e um homem não-indígena (um “branco”, como eles dizem). Esta é filha de Garcia Karitiana. Garcia era uma das grandes lideranças da comunidade e teria ficado muito decepcionado com essa união. Por causa dessa contrariedade, ele teria deixado a aldeia Central para fixar moradia a alguns quilômetros dali, envergonhado pela situação. Ainda conforme estes enunciadores, meses depois, essa liderança faleceu. A causa do falecimento de Garcia teria sido o desgosto. Portanto, teria morrido de depressão por não concordar com a atitude da filha de casar-se com um “branco”.

A exposição deste capítulo nos leva à compreensão do período de colonização do que hoje é o Estado de Rondônia e nos coloca em contato com a história dos Karitiana – sua forma de organização e divisão social do trabalho.

## CAPÍTULO III

### 4 MEMÓRIA SOCIAL, CULTURA E IDENTIDADE

#### 4.1 Memória individual

A todo o momento, somos levados pelas circunstâncias cotidianas a recordar de fatos que foram vivenciados por nós ou dos quais tivemos conhecimento. Ou ainda, vemos, ao nosso redor, pessoas com as quais convivemos seja na família, no trabalho ou em outros eventos sociais contando fatos também vividos ou que ouviu alguém falar. Logo, a todo instante de nossas vidas, fazemos uso da memória para recordar acontecimentos do passado. Halbwachs (2006, p.55) diz que “a lembrança corresponde a um acontecimento distante no tempo, a um momento de nosso passado”. Bosi (1994, p.53-56) afirma que “a lembrança é a sobrevivência do passado. O passado, conservando-se no espírito de cada ser humano, aflora à consciência na forma de imagens-lembranças”. Ainda de acordo com esta autora, “o instrumento decisivamente socializador da memória é a linguagem. Ela reduz, unifica e aproxima no mesmo espaço histórico e cultural a imagem do sonho, a imagem lembrada e as imagens da vigília atual.”

Halbwachs (2006) faz um estudo dos quadros sociais da memória e enfatiza que os episódios guardados nela não estão somente ligados à relação entre corpo e espírito, mas estão na realidade interpessoal do sujeito, ou seja, a memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a igreja, com a profissão e assim por diante. Deste modo, este autor define a memória em três classificações: a individual, a coletiva e a histórica.

Para Ferreira Netto (2008) que corrobora com Halbwachs (2006), a memória individual é a única que pode ser tomada como original, pois o testemunho é dado por quem de fato participou do episódio em si, ou seja, o enunciador é protagonista ou coadjuvante nos eventos narrados. Portanto, o seu testemunho possui além da carga descritiva dos fatos, a carga emocional dos acontecimentos.

No entanto, a memória individual é fragmentária e não reproduz com precisão os fatos narrados. É necessário o olhar e o dizer de outras pessoas para complementar a reconstrução do episódio. Isso ocorre porque o indivíduo é um ser

social e, como tal, necessita de outras pessoas com as quais se relaciona para compor o quadro da sua memória.

Para Halbwachs (2006), se lembramos de algo é porque os outros nos fazem lembrar. Lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. Bosi (1994, p. 55) defende que “a memória não é sonho é trabalho. Deve-se duvidar da sobrevivência do passado “tal como foi” e que se daria no inconsciente de cada sujeito”. Para esses autores, a lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão no presente, são as representações que povoam a consciência atual do sujeito. Por essa razão, a lembrança de um fato antigo ocorrido na infância de uma pessoa, não terá a mesma imagem, o mesmo sentido quando lembrado na vida adulta, pois a percepção de valores, juízos de realidade, dentre tantas outras percepções em relação à vida se modificaram.

Nesse pensar, Halbwachs (2006, p. 39), diz que

Para que a nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta que estes nos apresentem seus testemunhos: também é preciso que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles e existam muitos pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos fazem recordar venha a ser reconstruída sobre uma base comum.

Assim sendo, a memória individual somente vai existir a partir da memória coletiva, já que as lembranças são construídas no interior de um determinado grupo social, seja familiar, profissional ou outro qualquer. A memória individual depende de outras pessoas com as quais se relaciona. Nesse sentido, é preciso reconhecer que somos um agrupamento de sujeitos. Muitas de nossas memórias não são originais. Mas sim, foram incorporadas a nós através do convívio com “o outro” através das leituras, das conversas com amigos, familiares e mais. E é desse convívio que surgem as histórias, os fatos a serem narrados e relembrados com passar do tempo.

A sucessão de lembranças, mesmo as mais pessoais, sempre se explica pelas mudanças que se produzem em nossas relações com os diversos ambientes coletivos, ou seja, em definitivo, pelas transformações desses ambientes, cada um tomando em separado, e em seu conjunto. Halbwachs (2006, p. 69),

Portanto, as lembranças individuais estão impregnadas da memória das pessoas que estão ligadas a nós pela convivência. Daí os sentimentos, as percepções, as recordações, as reflexões que parecem ser pessoais, individuais, na verdade, tudo isso é motivado por outras pessoas, já que as lembranças são

alimentadas pelas diversas memórias coletivas, existindo, para isso, o que Ferreira Netto (2008, p. 31) considera “o amalgamento das lembranças”, e o sujeito se torna portador de fatos memorizados de que não tinha vivência, mas que na interlocução esses fatos se tornam efetivamente parte de sua memória individual.

#### 4.2 Memória coletiva

A relação de convivência a partir de laços familiares, escolares e profissionais gera a memória coletiva, como já dissemos. Ela entretém a memória de seus membros que acrescenta, unifica, diferencia e corrige os eventos relacionados a esses grupos, de modo que no dizer de Ferreira Netto (2008, p. 27),

A memória coletiva é o resultado de uma reconstrução de memória individual da qual participaram todos os membros de uma mesma comunidade que foram testemunhas dos mesmos acontecimentos que formam o conjunto que se reconstrói. Dessa maneira, a partir de um conjunto de memórias individuais fragmentadas, forma-se uma imagem mais completa dos acontecimentos.

A memória coletiva, então, é o um conjunto de lembranças compartilhadas entre os membros de um determinado grupo social, com vivências comuns. Nesse processo, cada indivíduo tem papel importante para que possa se configurar a memória coletiva, uma vez que a memória individual é o “amalgamento”, o cruzamento das diversas memórias coletivas dos grupos aos quais o sujeito pertence.

Nesse sentido, as duas memórias se interpenetram com frequência, pois a memória individual pode se apoiar na coletiva para confirmar algumas lembranças, para torná-las mais exatas ou até mesmo para preencher possíveis lacunas. Halbwachs (2006), considera que há, portanto, duas memórias a que ele denomina como sendo uma interna ou então memória pessoal e a outra externa ou memória social. A interna se complementa pelas informações da memória externa, uma vez que a história da nossa vida engloba os elementos externos da história em geral. Portanto, este autor registra que

A memória coletiva contém as memórias individuais, mas não se confunde com elas – evolui segundo suas leis e, se às vezes determinadas lembranças individuais também a invadem, estas mudam de aparência a partir do momento em que são substituídas em um conjunto que não é mais uma consciência pessoal. Halbwachs (2006, p. 72),

### 4.3 Memória histórica

As narrativas orais são de extrema importância para a sociedade. Através delas podemos conhecer a vida, os costumes e tradições de uma determinada comunidade. No entanto, com o passar dos tempos, o acervo histórico oral pode desaparecer junto com seu povo, pois as palavras e pensamentos morrem, enquanto o escrito permanece.

Nesse pensar, a memória histórica escrita surge como uma fonte segura para registrar os fatos que as memórias individual e coletiva não teriam suporte para a sua perpetuação. Conforme Halbwachs (2006,) a memória coletiva não se confunde com a história, pois esta é a compilação dos fatos que ocuparam maior lugar na memória dos homens. No entanto, lidos nos livros, ensinados e aprendidos nas escolas, os ensinamentos passados são selecionados, comparados e classificados segundo necessidades ou regras que não se impunham aos círculos dos homens que por muito tempo foram seu repositório vivo. Para este autor, a história tem seu início no momento em que termina a tradição, momento em que se apaga ou decompõe a memória social. Ainda de acordo com este autor, “um dos objetivos da história talvez seja justamente lançar uma ponte entre o passado e o presente, e restabelecer essa continuidade interrompida”. Halbwachs (2006, p.101). Daí que, por um trabalho estritamente minucioso, os historiadores podem redescobrir e atualizar os fatos que para muitos já se encontravam perdidos.

Para Halbwachs (2006), os atores que escrevem a história e observam a mudanças, as diferenças, compreendem que, ao longo desse percurso, houve inúmeras transformações das quais a história só percebe a soma ou o resultado final, isto porque ela examina os grupos de fora e abrange em um período longo. Ao passo que, na memória coletiva, o grupo é visto de dentro e durante um período que não ultrapassa a duração da vida humana.

Para Ferreira Netto (2008, p. 30) “A memória histórica é a reconstrução do passado tomando por base os eventos que foram efetivamente documentados e que permitem uma reconstrução exata do passado”. Para este autor, a memória histórica é cumulativa, uma vez que os relatos testemunhais poderão ser associados para gerar novas informações e, assim, montar um quadro geral da história e ainda permite que os fatos do passado sejam reanalisados em qualquer época. Enquanto a memória coletiva não aceita reiterações e, sim, a substituição do relato anterior

pela nova reconstituição que se fez daquele. Nas memórias coletiva e individual, há uma interpretação constante dos eventos do passado.

Essa reinterpretação possibilita a variação das referências definidas coletivamente, estabelecendo narrativas que nem sempre se superpõem. Contrariamente a isso, as narrativas seguem cada qual seu próprio curso, fazendo suas adaptações contínuas em relação às necessidades do momento e pelas restrições dos indivíduos.

Cascudo (2006, p. 30) assim se posiciona em relação à temática em tela.

Em qualquer agrupamento humano sob a mais rudimentar organização, a memória coletiva de duas ordens de conhecimentos: o oficial, regular, ensinado pelo colégio dos sacerdotes ou direção do rei, e o não-oficial, tradicional, oral, anônimo, independente do ensino sistemático porque é trazido nas vozes das mães, nos contos de caça e pesca, na fabricação de pequeninas armas, brinquedos, assombros.

Desse modo, de forma simplificada, temos, na memória individual e coletiva, a oralidade como mídia portadora e na memória histórica é o registro documental escrito sua característica fundamental. São os relatos que encontramos nos livros, nas enciclopédias e, em tempos modernos, nos sites, enfim, toda espécie de escrita, onde se perpetuam os eventos do passado pode ser considerada memória histórica.

#### 4.4 Cultura e Identidade: a posição do sujeito no contexto pós-moderno

A contemporaneidade é marcada por uma gama de transformações nas áreas sociais, econômicas, tecnológicas e geopolíticas em escala mundial, com implicações nas relações sociais e na forma como os sujeitos se constituem nesse contexto denominado por alguns teóricos como pós-moderno. Essas transformações suscitaram a abertura de grandes debates sobre algumas categorias teóricas importantes dentro das ciências sociais, dentre elas a *cultura*, *identidade*, *multiculturalismo* e tantos outros temas.

De acordo com a Enciclopédia Barsa Universal (2010, p. 1728), veio do antropólogo britânico sir Edward B. Tylor a primeira definição de cultura, no ano de 1871, como sendo, “O conjunto dos conhecimentos, das crenças, dos costumes, dos valores e de qualquer outra prática ou hábito adquirido pelos homens e pelas mulheres como membros de uma sociedade”.

A cultura está intimamente ligada às relações que o homem desenvolve entre os membros do meio em que está inserido, tanto da mesma comunidade local quanto das demais abrangências. Neste contexto, relacionam tanto os aspectos formais da educação e da vida cotidiana, tais como a música, a roupa, comida etc., como as ideias e preferências pessoais que também são influenciadas por este meio social. Assim sendo, a cultura de um povo é produto de uma aprendizagem contínua, de forma inconsciente ou não, através de seu relacionamento com o meio em que vive.

Apesar dos contrastes, a cultura oportuniza a cada indivíduo os meios para adaptarem-se às necessidades impostas pelo ambiente. E estes indivíduos vão se ajustando aos novos padrões e situações que se formam. Sendo assim, é possível observar que a cultura não é uma soma de elementos unidos ao acaso, mas, trata-se como se fosse um grande e único elemento vivo, onde todos os aspectos que o constituem estão ligados entre si. Dessa forma, o indivíduo se identifica com o grupo, tornando-se parte dele de tal forma que estes contrastes, sejam eles de língua, costumes, religião etc., formam sua identidade cultural.

O debate para uma definição de identidade tem se alargado nos últimos tempos. Tornou-se um dos principais temas de reflexão entre filósofos como Jürgen Habermas, Richard Rorty e Charles Taylor e sociólogos como Nestor Canclini, Stuart Hall, Zygmunt Bauman, dentre outros estudiosos que se destacam no cenário mundial discorrendo sobre o assunto. Não obstante, não há consenso conceituais entre os teóricos que versam sobre a questão da identidade. Mas as principais reflexões em tempos atuais acerca desta temática estão na área dos estudos culturais. Podemos citar alguns representantes desse campo de debate: Stuart Hall, Kathryn Woodward, Aijaz Ahmad, Eduardo Said, Homi Bhabha, Nestor Canclini, Ernest Laclau, Sérgio Paulo Rouanet, Tadeu Silva e Liszt Vieira. A nossa preferência teórica para os estudos sobre identidade foi mais fundamentado em Stuart Hall (2006) e Silva (2012).

Para Hall (2006), um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, forneciam sólidas localizações dos indivíduos sociais. Segundo ele, essas transformações são responsáveis também pela mudança de identidades das pessoas, abalando a ideia que os indivíduos têm de si próprios como sujeitos integrados. “Esta perda de



“sentido de si” estável é chamada de deslocamento ou descentração do sujeito”. Esse duplo deslocamento – descentração dos indivíduos tanto do seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos, constitui uma “crise de identidade para o indivíduo”. (Hall, 2006, p. 9). (aspas do autor). Ainda de acordo com este sociólogo, esses processos de mudança representam um processo de transformação tão abrangente e questiona se não é a própria modernidade que está sendo transformada e, conseqüentemente, os sujeitos também acompanham essa transformação, pois nesse contexto, muda-se o conceito de uma identidade essencialista, fixa e unificada.

Nessa perspectiva, Stuart Hall (2006) distingue três concepções de identidade, as quais vêm se transformando ao longo do processo da civilização. No Iluminismo, pensava-se naquele sujeito unificado, centrado, desde seu nascimento, dotado das capacidades de razão, consciência e ação. Já o sujeito sociológico se forma nas relações com as outras pessoas que mediam seus valores sentidos e símbolos expressos em uma cultura. Nessa concepção, projetamos nós próprios nessas identidades culturais, na proporcionalidade que internalizamos significados e valores, alinhando nossas subjetividades com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social em que vivemos. Dessa forma, o mundo exterior é que estaria mudando, fragmentando o indivíduo, fazendo-o assumir várias identidades, levando-se em consideração também que o ambiente em que vivemos agora é considerado variável e provisório.

E a última concepção de identidade para Hall trata-se do sujeito pós-moderno, cuja característica é não ter uma identidade fixa, essencial ou permanente. Assim sendo, este sujeito é definido historicamente e não mais biologicamente como pensam ainda alguns teóricos que defendem identidades raciais originais. Assim, no dizer deste autor,

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. (Hall, 2006, p. 13) (Aspas do autor.)

Neste pensar, os sujeitos assumem diferentes identidades em diferentes momentos em função tanto da socialização nos mais variados ambientes sociais como a família, o trabalho, o lazer, quanto por causa da globalização dos meios de comunicação. Logo, o sujeito pós-moderno não se configura como um ser unificado,

imóvel, mas sim, um sujeito que está no centro de uma sociedade em plena evolução e, portanto, descentrada e deslocada por forças externas.

Há consenso entre vários teóricos quanto à ideia de que as identidades são contraditórias e que as pessoas participam de várias simultaneamente e, muitas vezes conflitantes, a exemplo o fato de ser mulher, pobre, negra e homossexual. Ressalta-se que essa identidade muda com a maneira pela qual esse sujeito é interpelado ou representado e que sua identificação muitas vezes não é automática, ela precisa ser conquistada.

Isso ocorre principalmente em função de que, conforme Hall (2006, p. 17), as sociedades modernas “são caracterizadas pela “diferença”; elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes “posições de sujeito” – isto é, de identidades – para os indivíduos.

Hall (2006) também discute a questão da identidade nacional. Para ele, as identidades nacionais não são coisas com as quais nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação. Neste pensar, a nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos – seria, portanto, “*um sistema de representação cultural*”. Hall (2006, p. 49). (grifos do autor). Uma nação seria, então, uma comunidade simbólica em um sistema de representação cultural. “Uma cultura nacional é um discurso, ou modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos”, diz Hall, (2006, p. 50).

Na visão de Hall (2006), o processo que está deslocando as identidades culturais nacionais é um fenômeno conhecido como globalização e cita McGrew (1992) para conceituar tal fenômeno que

Se refere àqueles processos, atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado. (Hall, 2006, p. 67)

Portanto, esse processo de globalização no que se refere especialmente aos elementos espaciais e temporais que são responsáveis pela compressão<sup>6</sup> de distâncias e de escalas temporais são fatores decisivos no deslocamento do sujeito pós-moderno e traz, segundo Hall (2006, p. 69), três consequências possíveis sobre a identidade cultural de uma nação.

---

<sup>6</sup>Hall, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Tradução: Tadeu Tomaz da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

- As identidades nacionais estão se *desintegrando*, como resultado da homogeneização cultural e do “Pós-moderno global”.
- As identidades nacionais e outras “locais” ou particularistas estão sendo *reforçadas* pela resistência à globalização.
- As identidades nacionais estão em declínio, mas *novas* identidades – híbridas – estão tomando seu lugar.

Desse modo, com essa “*compressão*” de espaço e lugar, tem-se a sensação de que o mundo ficou menor, as distâncias diminuíram e os eventos possuem maiores impactos sobre as pessoas, uma vez que, em muitas ocasiões, podemos efetivamente participar desses eventos seja via conferência, internet, seja através de telejornais transmitidos em tempo real, para não estender em outras exemplificações.

Com acesso as mais variadas informações que vão desde os simples hábitos alimentares até a forma mais complexa do comportamento humano, sendo levados pelos aparatos tecnológicos dos sistemas de comunicação às comunidades mais longínquas do planeta, o comportamento da humanidade tem sofrido mudanças. Uma delas é a ideia de consumismo global, especialmente entre os jovens. Nas visitas realizadas na aldeia Central dos Karitiana, percebemos que em todas as casas há um aparelho de TV e um DVD. As crianças passam o dia todo no interior de suas residências vendo a programação da televisão e/ou assistindo a filmes piratas que são comprados nas ruas e feiras da capital Porto Velho.

O mesmo fator foi observado com relação ao comportamento dos jovens Karitiana. Muitos deles vivem na companhia dos pais, mas já não os auxiliam nas atividades domésticas e nas atividades laborais como roça, pesca e caça. Também se vestem com o jeans básico como a maioria dos jovens em qualquer lugar do mundo.

De acordo com Hall (2006, p. 75), foi a difusão do consumismo que contribuiu para esse efeito que ele chama de “supermercado cultural”. Ainda conforme as reflexões deste autor, no interior do discurso do consumismo global, as diferenças e as distinções culturais que no passado definiam a identidade, se reduzem no momento atual a uma espécie de língua franca internacional entorno das quais “todas as tradições específicas e todas as diferentes identidades podem ser traduzidas”. Este fenômeno é conhecido como “homogeneização cultural”. Hall (2006, p.76). (Aspas do autor). Para ele, juntamente com o impacto do global, há um novo interesse pelas culturas locais. Assim, a globalização explora a diferenciação local. Na opinião deste autor, é improvável que a globalização destrua as

identidades nacionais, mas sim, surge como um elemento que vai produzir, de forma simultânea, novas identificações globais e locais.

Nesse aspecto, Woodward, (apud Silva, 2012, p. 21) corrobora com Stuart Hall quando afirma que

A globalização produz diferentes resultados em termos de identidade. A homogeneidade cultural promovida pelo mercado global pode levar ao distanciamento da identidade relativamente à comunidade e à cultura local. De forma alternativa, pode levar uma resistência que pode fortalecer e reafirmar algumas identidades nacionais e locais ou levar ao surgimento de novas posições de identidade.

Na comunidade indígena Karitiana, observamos, durante a pesquisa de campo, a luta de lideranças para a manutenção da identidade cultural local. Cizino Moraes, pajé da aldeia de Candeias, forte liderança na comunidade, deixa claro que não concorda com o casamento de indígenas com não-indígenas. Em várias oportunidades, presenciamos o discurso desse líder em defesa da manutenção da dança, das festas tradicionais, dos costumes dos Karitiana.

Contrariamente à vontade do pajé, estamos vivendo um processo em que a globalização gera o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e fechadas de uma cultura nacional ou local, pois possui “um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo novas posições de identificação e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas”. Hall, (2006, p. 87)

Para tratar de identidade e representação, Woodward (apud Silva, 2012, p. 18) afirma que “A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: quem sou eu? O que eu poderia ser?”

Para Woodward (apud Silva, 2012), a construção cultural da identidade é um fenômeno que está acontecendo em diferentes contextos. Em um passado mais recente a luta dava-se por questões ideológicas em conflito; atualmente, na opinião da autora, essa luta se caracteriza pela competição e conflito entre as diferentes identidades, o que reforça o argumento de que existe uma crise de identidade no mundo contemporâneo. Para Woodward, os conflitos nacionais e étnicos são caracterizados por tentativas de recuperar e reescrever a história do grupo cultural em questão. Este fenômeno é visivelmente percebido nos Karitiana. Muitos deles não se conformam com o possível apagamento de sua história, das terras que,

segundo eles, lhes foram tiradas, pois eram de seus antepassados. Não aceitam a forma como os órgãos públicos lidam com a educação de crianças e jovens Karitiana, afirmando que não ensinam a educação indígena a esses jovens, o que, segundo os Karitiana, traz consequências negativas àquela comunidade indígena.

A esse respeito, Robins (apud Hall, 2006), diz que, por um lado, algumas identidades giram ao redor de um fenômeno denominado “Tradição”. Nesse aspecto, busca-se recuperar a identidade “pura” anterior e recobrir as unidades e certezas que teriam sido perdidas. Por outro, as identidades são aceitas como sujeitas ao plano da política, da história, da representação e da diferença, não sendo possível que sejam outra vez unitárias ou “puras”; no dizer de Hall, “essas identidades giram em torno daquilo que Robins (seguindo Homi Bhabha) chama de “Tradução”, cuja característica é “[...]o forte vínculo das pessoas com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão do retorno ao passado”.(Hall, 2006, p. 87 - 88).

Nesse pensar, as pessoas convivem com novas culturas sem serem completamente assimiladas por elas e sem perder totalmente suas identidades. Conforme este autor, os indivíduos carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens das histórias do outro, sem serem unificados, justamente porque são produtos de várias histórias e culturas interconectadas, sendo, portanto, no dizer de Hall, “pessoas traduzidas”, ou seja, são transportadas entre as várias culturas do mundo contemporâneo. Ainda de acordo com Hall (2006, p. 89), nessa situação,

Eles (os homens traduzidos) são o produto das novas diásporas criadas pelas migrações pós-coloniais. Eles devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas. As culturas híbridas constituem distintivamente novos produzidos na era da modernidade tardia.

Nesse processo de “Tradução”, encontram-se os índios da etnia Karitiana, uma vez que após o contato com homem não-índio, precisaram aprender outra língua – o português; conviveram por vários anos na aldeia com pesquisadores que só falavam a língua inglesa e convivem diariamente tanto na aldeia quanto na cidade com pessoas de diferentes identidades culturais e ideológicas.

Outro aspecto que consideramos importante no que se refere à questão da identidade é a diferença. De acordo com Woodward (apud. Silva, 2012, p. 40), “As identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença. Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representação, quanto por meio de formas de exclusão social”. No entanto, no dizer de Woodward, a

identidade não se opõe à diferença. Existe, na verdade, interdependência entre uma e outra, que nas relações sociais, as formas de diferença são estabelecidas por meio de sistemas classificatórios. Por sua vez, “esse sistema classificatório aplica um princípio de diferença a uma determinada comunidade capaz de dividi-la em ao menos dois grupos opostos – nós/eles”. Woodward (apud. Silva, 2012, p. 41). Portanto, a diferença nada mais é do que aquilo que separa uma identidade da outra, estabelecendo distinções opostas, dando-lhes significados. Assim, a diferença pode ser construída por meio da exclusão quando se vê a pessoa como o “outro”, o estranho, o defeituoso. Por outro lado, ela pode ser enriquecedora, vista como fonte de diversidade, heterogeneidade e hibridismo.

Silva (2012, p. 73) se posiciona a respeito do assunto, afirmando que “o chamado “multiculturalismo” apoia-se em um vago e benevolente apelo à tolerância e ao respeito para a diversidade e a diferença”. (Aspas do autor). Silva não comunga com essa posição, pois para ele, neste caso, “a diferença e a identidade tendem a ser naturalizadas, cristalizadas e essencializadas”. Para ele, é aceitar com mansidão, sem abertura para um debate sobre as implicações políticas que estão intrinsicamente nesta posição liberal.

De acordo com Silva (2012), a identidade é autossuficiente, independente. É o que de fato é. Por exemplo, quando alguém afirma “Eu não sou índio”. Por outro lado, a diferença também seria independente, em oposição à identidade. Por exemplo, “Ele é índio”. Nessa perspectiva, ainda de acordo com Silva (2012, p. 74), “a diferença, assim como a identidade é autorrefenciada, como algo que se remete a si própria”. Logo, este autor concorda com outros teóricos ao dizer que identidade e diferença mantém relação estreita de dependência.

Além de serem interdependentes, a identidade e a diferença partilham uma importante característica: elas são o resultado de atos de *criação* linguística. [...] significa dizer que não são “elementos” da natureza, que não são essências, que não são coisas que estejam simplesmente aí, à espera de serem veladas ou descobertas, respeitadas ou toleradas. A identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas. Elas não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e social. Somos nós que as fabricamos, no contexto de relações culturais e sociais. (Silva, 2012, p.76) (itálico e aspas do autor.)

Silva, (2012), apoiado por teóricos como Derrida, Woodward, Hall, também defende a ideia de que, como a identidade e a diferença são criações sociais, simbólicas e discursivas, mantêm entre si uma relação de poder. Isso significa dizer que elas não convivem lado a lado de forma harmoniosa. Mas, no dizer do autor,

“elas são disputadas”. Dessa forma, segundo Silva (2012, p. 81), “A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais”.

A afirmação da identidade e a marcação da diferença, para Silva (2012), implica no ato de incluir e de excluir, ou seja, são declarações que definem quem está dentro ou fora do processo, quem pertence ao não pertence a determinadas situações. Portanto, também para este autor, afirmar a identidade significa demarcar fronteiras e isso está estritamente ligado à relação de poder. Se o “eu” e o “outro” se afirmam ou se negam, são evidências de marcação de posições de sujeito, marcados por disputa de poder em relação ao outro. Fato desta natureza pode ser evidenciado entre os Karitiana, tanto em relação aos próprios membros da comunidade, por exemplo, as lideranças indígenas, quanto à presença constante dos não-indígenas nas aldeias. Observou-se que há certo conflito na comunidade, seja pela questão das igrejas evangélicas e seus pastores índios e não-índios, seja pela presença do pajé que não pretende abandonar os rituais da etnia, seja pela política educacional que está sendo colocada à disposição do grupo, enfim, a forma de organização social dos Karitiana hoje já é o suficiente para estabelecer esse conflito da identidade e da diferença entre seus membros.

Aqui cabe citar um fato vivenciado na aldeia Central para clarear essa relação do “eu” e do “outro”. Por várias vezes ouvi uma única música sendo tocada (ouvida) durante todo o dia em uma casa que fica um pouco afastada das demais casas da aldeia Central (aproximadamente uns 300 metros). Como havia gostado do ritmo da música, queria obter uma cópia. Foi então que pedi a uma jovem Karitiana que me levasse até aquela casa. A jovem foi enfática: “- *Não! Não pode ir lá*”. Ao perguntar por que não poderíamos ir àquela casa específica, a jovem me respondeu: “- *Ele bebe. Tá bêbado. Eu sou evangélica*”. Não quero neste momento aqui abrir uma ampla discussão sobre as implicaturas deste discurso. Quero apenas frisar o quanto a relação de poder entre o “eu” e o “outro” está presente no cotidiano dos Karitiana. Portanto, neste contexto, o indígena que ouvia a música repetidas vezes está excluído.<sup>7</sup> “Ele” é o “outro” por não ser evangélico; por ouvir música em volume alto; por ingerir bebida alcoólica, dentre outros fatores. Já a jovem indígena não poderia ir

---

<sup>7</sup> Inclusive tendo sua casa afastada das demais, o que não é comum na aldeia. Geralmente as residências são próximas umas das outras, em média 20 metros de distâncias separam uma casa da outra.

até a casa deste indígena por pertencer a um outro grupo: o grupo dos evangélicos que não podem se “misturar” com os não-evangélicos. A relação de exclusão e de poder está estabelecida, conforme afirmam os teóricos que embasam o presente estudo.

No que se refere aos estudos do conceito de identidade cultural há uma ampla discussão de alguns teóricos que defendem, na pós-modernidade, uma identidade multicultural, ou seja, o multiculturalismo. Porém, não há consenso por parte desses teóricos com relação às concepções adotadas por esses teóricos sobre a temática.

Divergências à parte e, partindo do pressuposto da identidade e da diferença, podemos fechar este tópico (e não o assunto) desta dissertação, com a percepção de que é louvável a abertura do debate, da ampla discussão em torno da questão da identidade cultural na pós-modernidade. O mundo globalizado tem proporcionado a saída do homem do comodismo para se olhar o sujeito de fora e de dentro deste processo de intensa mudança de comportamento do sujeito moderno.

Como vimos através do pensamento de Hall (2006), há o *sujeito do Iluminismo*, o *sujeito sociológico* e, por fim, o *sujeito pós-moderno*. Cada um com características próprias de seu tempo. Traçando uma reflexão em torno de tudo que lemos, podemos dizer, com base nesses autores, que a identidade não é estável, fixa, coerente, unificada ou permanente. Muito menos homogênea, definitiva, transcendental, acabada ou idêntica. Contrariamente a tudo isso, a identidade é um processo de produção, de construção. Ela é, nos dizeres de Silva (2012), Hall (2006), instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. Também está ligada a estruturas discursivas, através de sistema de representação e mantém estreitas conexões com relações de poder.



## CAPÍTULO IV

### 5 AS VOZES DOS MATIZES KARITIANA

#### 5.1 *Corpus* de análise (1ª parte)

Como já foi explicado na parte introdutória desta dissertação, seguiremos os procedimentos metodológicos da História Oral, por entendermos que através das narrativas orais, podemos conhecer as experiências da etnia Karitiana do passado no presente e o registro escrito possibilita-nos interagir com as gerações futuras. Damos prioridade às suas próprias narrativas pela possibilidade de acesso às representações que o próprio grupo faz de seu passado, de si mesmo e dos outros, num processo de narração e recriação de suas experiências, a partir de uma visão espaço-temporal dessa trajetória histórica.

As narrativas orais se apresentam, portanto, como uma das melhores ferramentas para se dar voz aos indígenas da etnia Karitiana para que falem sobre suas vidas, sua história, suas vivências. Dessa forma, permite à pesquisadora explorar não apenas os fatos, mas também os sentimentos, ou melhor, a experiência emocional dos enunciadores, através de suas relações dialógicas que, no dizer de Bakhtin (2010, p. 99), “[...] é no diálogo que se vão desvelar as vozes das personagens que tecem a trama narrativa por meio das palavras, seus silêncios e sua entoação”.

Temos convicção de que, mesmo trabalhando com entrevistas individuais, as experiências de cada sujeito se relacionam com as demais experiências do grupo, proporcionando a criação de identidades decorrentes de suas memórias coletivas. O registro escrito dessas memórias (narrativas) possibilita a perpetuação da história da população indígena em estudo, pois evita a efemeridade do saber e o apagamento da memória com o falecimento de alguns dos seus membros. Nessa perspectiva, o conhecimento é construído e o homem se constitui como sujeito histórico, pois essas vivências são construídas na relação com o outro, conforme apregoa Bakhtin.

Desse modo, as experiências narradas advindas dos sentidos contidos nas memórias compartilhadas com o outro pela linguagem são redimensionadas no momento de sua produção/recepção tanto por quem as conta como por quem as

interpreta. Assim, a proposta de análise das narrativas aqui elencadas seguirá a abordagem sócio interacionista da AD, uma vez que as narrativas em análise são tomadas como elemento textual, observando em seu interior os discursos condicionados por seus contextos de produção.

Apropriar-nos-emos das narrativas orais (aqui transcritas), verificando a importância de se notar as origens sociais dos autores, suas relações de poder e suas interações sociais com os demais membros da comunidade tanto interna quanto externa. Nesse primeiro momento, observaremos nos discursos as intencionalidades e os usos ideológicos das representações produzidas tanto pelos autores dos textos como pelos agentes que representam o Aparelho Repressivo e Ideológico de Estado.

Através desses discursos, podemos obter um quadro mais amplo de como os Karitiana se percebem no passado e na atualidade, de como e a quem atribuem valor e do significado particular atribuído a suas ações e a seus lugares no mundo moderno, ou seja, através do resgate sócio-histórico, político e cultural, podemos, em uma análise discursiva, desvendar as condições de produção desses sujeitos, bem como seus valores, seus ritos e seus costumes.

Por questões metodológicas, dividiremos a análise desta dissertação em duas partes. Como já dissemos, na primeira, trabalharemos com duas narrativas de um mesmo sujeito, procurando observar na discursividade desse sujeito em enunciações do cotidiano as relações de poder advindas dos Aparelhos Ideológicos de Estado. A opção de se trabalhar nesta primeira etapa com o mesmo sujeito produtor do discurso, deu-se em função do contexto vivenciado: na primeira narrativa, veremos um sujeito subjugado, manipulado pelo poder estatal. Na segunda narrativa, encontraremos o mesmo sujeito com atitudes modificadas, reagindo às ações desse mesmo poder institucional. É importante esclarecer que entre a primeira e a segunda narrativa, há um decurso de tempo de aproximadamente 49 anos.

Na segunda parte da análise, focaremos nos ritos de passagem de vida dos Karitiana. Para tanto, elencamos a seguir os ritos a serem analisados: *nascimento, adolescência, comemorações/festas tradicionais, casamento, separação/divórcio e morte*. Através deles, faremos um resgate das condições de produção da historicidade e alteridade dos Karitiana, com o intuito de verificar como aconteciam

esses ritos, se eles têm sido alterados na atualidade, de que forma tem sido feita essa possível alteração e por que tem se dado tal mudança.

Vale ressaltar que trabalharemos com a metodologia da história oral e temática, considerando também os elementos extralinguísticos presentes nas narrativas, além de nos apoiar nas noções de observação participante, levando-se em consideração os atores sociais situados em seus contextos.

### 5.1.1 Narrativa 1 – Os índios isolados

Por: **Antenor Karitiana**

01	- <i>Aqui que que o sitiante viu os índio, é...vinte índio. E aqui tem chácara parece. Parece que é</i>
02	<i>esse aqui no pé de jaca. Os índios tava trepado, trepando aqui pra pegar jaca. ( Então eles não</i>
03	<i>estão tão longe daqui... comentários da pesquisadora)</i>
04	- <i>Tão nada. Tão por aí. Porque eu já vivi assim também quando era não contato, eu, meu pai.</i>
05	<i>Eu era acho menor um pouco do desse meu filho aí, por que eu andava nas costa do meu pai,</i>
06	<i>ele me carregava pra onde foi, ou ia.</i>
07	- <i>E nós não podia fazer roçado, não podia fazer fogo de dia, só de noite, com medo de o</i>
08	<i>pessoal encontrar a gente.</i>
09	- <i>Então não tem como: você sofre, passa fome, passa... ixe Maria. É muito ruim. O que eles</i>
10	<i>estão passando eu sei como é, eu passei por isso.</i>

Iniciaremos a nossa análise, resgatando um pouco da história de vida do sujeito discursivo, em vista do que nos propomos fazer a análise das condições de produção desse sujeito. Antenor é um indígena da etnia Karitiana que aos três anos de idade ficou órfão e foi criado por um tio paterno. Desde então, teve que lutar com mais intensidade para a sua sobrevivência e de seus irmãos. Consequentemente, começou, ainda na tenra idade, a enfrentar os desafios da vida. Tornou-se um rapaz, depois um homem guerreiro, constituiu família e, hoje, aos 52 anos de idade, é uma das lideranças mais conceituadas e respeitadas do povo indígena pelo trabalho de uma vida dedicada às causas indígenas do Estado de Rondônia e demais Estados da região amazônica.

No episódio “Os índios isolados”, (contado dentro do carro enquanto nos dirigíamos para a aldeia Central, na minha primeira visita ao grupo), Antenor narra que, em um determinado local da estrada vicinal que dá acesso a essa aldeia, índios sem contato com não-índios teriam sido vistos por um sitiante. A partir desse fato,

Antenor faz reminiscências de suas memórias discursivas, constituídas pelas dispersões históricas vividas pelo grupo (memória coletiva, social). Desse modo, os conceitos de memória e identidade são pensados em uma relação de interdependência, visto que, na medida em que a afirmação da identidade passa pelo campo da memória coletiva, carrega consigo elementos de constituição da identidade étnica. Nesse pensar, Halbwachs (2006, p. 87) diz que “[...] na sociedade de hoje muitos vestígios, às vezes visíveis, e que também percebemos na expressão das imagens, no aspecto dos lugares e até nos modos de pensar e de sentir, inconscientemente conservados, e reproduzidos por tais pessoas e em tais ambientes”. Esclarecemos que o título da narrativa foi dado por mim, após a interpretação dos fatos, com o qual Antenor concordou após a leitura do texto.

Seguindo os pressupostos dos teóricos da Análise do Discurso, dentre eles, Bakhtin (1997, 2010), Foucault (2007), Pêcheux (1997), Althusser (2007), partimos do princípio de que o discurso não é uma unidade fechada, que se isola em sua própria realidade. Sabemos que toda enunciação parte de um sujeito ativo, cujo enunciado é uma unidade composta de diversos elementos verbais e não verbais, de representações abstratas, como as formações discursivas, as condições de produção, os interditos e não ditos e outros elementos que estão diretamente ligados, seja de forma explícita ou implícita no ato da comunicação.

Assim sendo, o discurso é fugidio, aberto, flexível, heterogêneo, possui autonomia para significar-se e assumir tantas outras formas para outros enunciatários dentro de contextos diversos e as suas condições de produção. Nessa perspectiva, as palavras ganham novas significações dentro de um contexto histórico e social. É possível perceber que fenômenos dessa natureza ocorrem no discurso do Karitiana. Conforme podemos observar nas L. 7 a 10, da narrativa 1: *“E nós não podia fazer roçado, não podia fazer fogo de dia, só de noite, com medo de o pessoal encontrar a gente. Então não tem como: a gente sofre, passa fome, passa...ixe Maria. É muito ruim. O que eles estão passando eu sei como é, eu passei por isso”*.

O que podemos compreender com a expressão L.7: ***“E nós não podia fazer roçado, não podia fazer fogo de dia, só de noite [...]”***? Podemos inferir deste discurso que há um sujeito controlado, ameaçado pelas forças coercitivas da ideologia de Estado, em função da classe colonizadora, onde Ihe era negado o direito à liberdade de ir e vir, de se alimentar adequadamente e, conseqüentemente,

outras limitações lhes eram impostas. Esses indígenas em fase de fuga do elemento não-indígena, passaram por privações diversas na tentativa de continuarem afastados do contato com outros povos. Direito que não foi respeitado pelos caçadores de índios durante vários séculos de história.

Assim, pelo texto, verificamos que havia, de um lado, os indígenas, ideologicamente, tentando se manter distante do contato com os não-índio e, de outro, os Aparelhos Repressivos e Ideológicos de Estado, aqui representados pela igreja, pelo Serviço de Proteção ao Índio – SPI, por seringalistas, comerciantes, mineradores, agricultores, fazendeiros, dentre tantos, indo em sua direção em busca de “salvar esses selvagens”, de fazer-lhes usar roupas do “povo civilizado”. De dar-lhes uma profissão, pois viviam em um sistema social que não gerava renda para a nação. Caçavam, pescavam e faziam roças para o próprio sustento. E essa forma de organização não servia para o sistema econômico da época, porque não contribuía para aumentar a riqueza do país ou de quem o comandava.

Os sistemas, principalmente econômico e religioso precisavam, como já foi visto, de mão-de-obra para o desenvolvimento da nação. Daí que, o “amansamento” do índio era uma questão urgente. Para a nação conseguir tal objetivo, violências das mais diversas formas foram cometidas contra as populações indígenas; muitas vidas foram ceifadas, muitas etnias dizimadas, conforme podemos comprovar pelos registros históricos.

Logo, fica imanente no enunciado de Antenor toda a trajetória histórico-social da etnia Karitiana que, conforme Bakhtin (2010, p. 113), “*A enunciação é de natureza social*”. Logo, a forma como o sujeito se expressa é carregada de historicidade, cultura e ideologias. Vemos que Antenor não se sujeitou à linguagem, mas fez uso dela de forma autônoma, se apropriando do discurso para externar sua revolta sobre um passado de fugas, sofrimentos e, conseqüentemente, de assujeitamento. Ainda com Bakhtin (2010, p. 101) “[...] toda enunciação, mesmo na forma imobilizada da escrita, é uma resposta a alguma coisa e é construída como tal.” Isso significa dizer que quando o Karitiana externou que “***E nós não podia fazer roçado***”, ***não podia fazer fogo de dia***”, o sujeito do discurso tinha uma intencionalidade. Neste caso, registrar a forma como o seu povo passou por momentos difíceis para sobreviver aos desmandos do Estado. Conforme Bakhtin (2010), todo discurso tem um objetivo, uma intenção; não se diz algo apenas por dizer. Se diz porque se quer comunicar, porque se pretende algum efeito.

Outro aspecto que pode ser percebido no discurso do Karitiana é a questão do dialogismo com outros textos e com outras ciências. Bakhtin (1997, p. 353) afirma que “[...] Em cada palavra há vozes, vozes que podem ser infinitamente longínquas, anônimas, quase despersonalizadas (a voz dos matizes lexicais, dos estilos, etc.), inapreensíveis, e vozes próximas que soam simultaneamente”. Assim, as formações ideológicas de cada sujeito se expressam nas formações discursivas de um e do outro, porque a voz de um é a voz de vários. Quantas etnias indígenas não passaram pelo mesmo ato violento que os Karitiana vivenciaram? Quantos discursos dessa natureza estão por aí ditos e não ditos, porém vividos?

A dialogicidade também se dá entre diversas áreas das ciências. Observamos nitidamente no texto, além dos elementos da Teoria da Enunciação, o diálogo sendo realizado com a História, a Antropologia, a Sociologia, a Filosofia, a Semântica, a Pragmática e outras. Conforme Bakhtin (1997), o sujeito é um ser social, histórico, por isso polifônico por natureza. Daí que tanto Bakhtin quanto Foucault defendem a ideia de que o texto é uma “arena de lutas”, seja para a união ou para a oposição, ou ainda, para a polêmica. De qualquer modo, em um processo de comunicação, teremos sempre um sujeito que interage com o outro, mesmo que esse outro não esteja materializado.

No momento da fala de Antenor aqui descrita, a impressão que se teve foi a de que ele, (Antenor), estivesse conversando com os indígenas isolados que teriam sido vistos pelo sitiante. Quando o Karitiana diz “[...] **ixe Maria. É muito ruim. O que eles estão passando eu sei como é, eu passei por isso**”. Contextualizando este ato de enunciação, percebe-se um narrador angustiado, triste por saber que ainda há indígenas passando por situações semelhantes as que foram vividas por ele há mais de cinco décadas, ou seja, passando fome, sem poder cultivar os alimentos básicos para a sua sobrevivência.

Vê-se, então, pelo discurso de Antenor, que mesmo com as leis que asseguram os direitos dos indígenas, isso não impede deles se sentirem amedrontados, desprotegidos e ameaçados, em um processo de fuga incessante. Por esse viés do texto, percebem-se de forma implícita, as ideologias do sistema de Estado, mais uma vez vindo de encontro aos anseios do grupo de indígenas que possivelmente estaria isolado. Sobre a questão ideológica, Althusser (2007. P.69) afirma que “[...] a ideologia passa então a ser o sistema das ideias, das representações que domina o espírito de um homem ou de um grupo social”. E

ainda segundo esse teórico, as formações ideológicas, no contexto dos Aparelhos Ideológicos de Estado, são uma forma de dominação pela expressão de ideias de um sujeito ou grupo sobre outros.

Vejamos que fatos dessa natureza vêm ocorrendo há séculos. A educação que o povo brasileiro recebeu foi construída dentro de um sistema, de um posicionamento ideológico que, ao longo do tempo, procura diluir as identidades indígenas. Surge desse pressuposto, a instituição de um “índio genérico”, antropófago, preguiçoso, de mentalidade primitiva. Em outras palavras: a História procurou desidentificar os povos indígenas, numa estratégia de destituí-los de qualquer singularidade.

Dessa forma, desde os primórdios, as instituições oficiais colocaram as populações indígenas em uma mesma condição de igualdade, inclusive, atribuindo-lhes um nome genérico “índio”, desconsiderando que cada povo indígena possui (ia) suas particularidades, sua identidade cultural. Nesse propósito, o “índio” deveria ser “civilizado”, domesticado, catequizado. As instituições oficiais articularam uma rede de relações onde os discursos de civilização e fé funcionavam para inserir uma ideologia de submissão do sujeito ao sistema colonial e disciplinar as formas de resistência.

Já foi dito durante a discussão deste trabalho que todo discurso possui uma intencionalidade. Os teóricos da Análise do Discurso que dão embasamento a essa dissertação concordam que os discursos são recheados de poder. Foucault (2007, p. 10 ) diz que “discurso é poder” e continua na (p. 105)

A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças às múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discursos que ele acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como sanciona uns e outros; as tendências e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.

Assim, temos, de um lado, o discurso das instituições oficiais desidentificando os indígenas e, do outro, o discurso de Antenor marcando o posicionamento do sujeito na história. De fato, não há como ignorar o discurso do Karitiana, pois os seus ditos já estão nos interdiscursos presentes em outros discursos indígenas e, além disso, como já dissemos, Antenor é uma liderança das causas indígena na comunidade e, provavelmente, poucos duvidariam dos fatos narrados por ele, pois

nesse sentido, ele é a autoridade do discurso. Assim, conforme Foucault (2007), um discurso possui, além de poder e desejo, também uma “vontade de verdade” que não é a expressão de qualquer sujeito. Isto significa dizer que, na condição de indígena e líder dos Karitiana, Antenor tem autoridade para relatar os fatos e legitimá-los como verídicos.

Por outro lado, nos implícitos, ou seja, nas linhas não ditas do texto do Karitiana está presente a materialidade das ações do Estado, numa tentativa contínua de estabelecer o contato com os índios isolados, o que gera o conflito, a ideia de perseguição cotidiana aos indígenas sem contato com o não-índio.

Percebemos também uma clara identificação do narrador com as representações identitárias dos indígenas de modo geral quando afirma que: L. 9 - 10: **“É muito ruim. O que eles estão passando eu sei como é, eu passei por isso”**. Esta condição de produção estabelece outra concepção de tempo e espaço das vivências de Antenor, onde os fatos e as experiências remetem-no ao período em que também viveu se refugiando do homem não-indígena.

Na segunda narrativa, Antenor Karitiana faz-nos saber sobre o episódio da retomada de terras que, segundo ele, eram terras de seus antepassados – hoje aldeia Juari. Resumidamente, trata-se de uma decisão tomada por Antenor e um pequeno grupo de indígenas da mesma etnia que entraram em uma fazenda e retomaram as terras que dizem ser dos Karitiana.

### 5.1.2 Narrativa 2: A retomada de terras Karitiana – aldeia Juari

Por: **Antenor Karitiana**

01	<i>Nós, índio karitiana tem uma história de mais de trezentos ano. Nosso antepassado já sofreu</i>
02	<i>muito. Essas terra da região do Candeia, Rio Preto, Jamari, Garça, Rio Branco, Jaci-Paraná</i>
03	<i>era tudo do nosso povo. Daí os branco invadiu nossas terra. E nós fumo fugindo até ficar ali</i>
04	<i>onde tamo. Nós tá cobrado das autoridade a nova demarcação das nossa terra, porque foi</i>
05	<i>feito errada. Nós tamo ali na aldeia central e não tem mais nem caça e nem pesca pra nós</i>
06	<i>fazê. O nosso espaço é muito pequeno, porque tomamo as nossa terra. Então, há três anos</i>
07	<i>atrás, eu chamei o povo da aldeia e falei:</i>
08	<i>- Nós precisa voltar pras nossas terra. E então um grupo foi pra candeias e outro pra juari,</i>
09	<i>aqui perto do Rio Preto. Em Juari tem perto de seis famílias. A aldeia fica numa área de</i>
10	<i>fazenda que nós entrou pra recuperar as terra qui sempre foi nossa.</i>
11	<i>Num dia, reuniu umas cinco pessoa e num carro uno, nós foi pros fundo da fazenda e</i>
12	<i>quebramo os cadiado e entremo na fazenda e os homi nosso já foi fazendo roçando e</i>
13	<i>levantando as casa.</i>
14	<i>Mais pra frente, um dia, apareceu o dono da fazenda. Ele veio todo cheio da verdade, roupa</i>
15	<i>da manga cumprida, chapéu, com arma na cintura, montado num cavalo. Daí o nosso pessoal</i>



16	disse:
17	- Tem homi aí.
18	<i>Daí eu saí na porta da minha casa e ele veio e disse pra mim de cima do seu cavalo:</i>
19	- O que você acha se eu invadissem a tua casa, a tua terra?
20	<i>Daí eu disse pra ele:</i>
21	- Ei, essa fala é minha. Nós não tamo invadindo tuas terra, porque essas terra é nossa. Vocês é
22	que invadiu as nossa terra. O homitava bravo. Daí ele falou mais outras coisa lá.
23	<i>Daí ele foi embora. Ele pensou que eu ia ter medo. Eu não tenho medo. Nem sei como ainda tô</i>
24	<i>vivo? Eu enfrento mermo, não tenho medo de nada. Agora nós tamo esperando a remarcação</i>
25	<i>das terra. Nós passa todos os dias pela fazenda até chegar aqui. Tem mais de seis porteiras.</i>
26	<i>Mas nós vai ficar porque as terras é nossa. Tem até o cemitério ali, onde tá enterrado nossos</i>
27	<i>antepassado.</i>

Antenor inicia a narrativa falando do processo histórico do seu povo. Diz ele: L. 1 “*Nós, índio Karitiana tem uma história de mais de trezentos ano. Nosso antepassado já sofreu muito. Essas terra da região do Candeia, Rio Preto, Jamari, Garça, Rio Branco, Jaci-Paraná era tudo do nosso povo*”. De fato, pelo viés histórico da colonização de Rondônia, esses fatos podem ser comprovados. Vejamos:1) – **“Nós, índio Karitiana tem uma história de mais de trezentos ano”**. Primeiramente, percebemos um sujeito/narrador que se assume com uma identidade indígena de aproximadamente três séculos de história, se posicionando desde o início da narrativa como um sujeito coletivo L. 1: “*nós, índio Karitiana [...]*”. Os teóricos da História afirmam que os primeiros contatos dos Karitiana com os colonizadores se deu por volta do século XVII; 2) “*Nosso antepassado já sofreu muito.*” Outro fato inegável do discurso de Antenor, pois, como vimos no aporte teórico desse trabalho, historiadores/pesquisadores dão informações dos muitos sofrimentos pelos quais os índios têm passado com a chegada do “descobridor/desbravador” na América Latina e, mais especificamente, nas terras amazônicas.

Os fatos históricos mostram que as populações indígenas passaram por vários tipos de violências tanto física como psicológica. De um lado, eram disputados pela mão-de-obra braçal servindo ao poderio econômico e político, de outro, o objetivo da disputa era a evangelização; os Jesuítas e outras ordens religiosas queriam “salvar” os índios do pecado e, com a intenção de “salvar” os gentios, era utilizada também a mão-de-obra escrava para servir às missões dos representantes da igreja. Nesse aspecto, o “salvar” era apenas um mascaramento para destituir o índio de sua língua e religião. Dessa forma, facilitava o

“amansamento” e, conseqüentemente, a escravidão do indígena em todos os seus aspectos sócio-político, econômico e cultural.

É por essa razão que o sujeito enunciatador fala que seus antepassados já sofreram muito, pois perderam suas famílias, muitos foram proibidos de falar a sua própria língua, perderam seus territórios, suas moradias, houve grandes mortalidades em decorrência de doenças, enfim, os sofrimentos surgiam de todas as direções e das mais variadas maneiras.

E, por fim, nas L.2 a 3: *“Essas terra da região do Candeias, Rio Preto, Jamari, Garça, Rio Branco, Jaci-Paraná era tudo do nosso povo”*. Como foi visto no decorrer desta dissertação, Vander Velden (2010) afirma que os Karitiana já habitavam a região dos rios Jaci-Paraná, Candeias e Jamari. Diz ainda que Rondon deu as primeiras informações sobre essa etnia em 1907, informando que em 1860 os Karitiana trabalhavam para os caucheiros bolivianos que ocupavam a região dos vales do Jaci-Paraná e Candeias do Jamari. Assim, podemos localizar no decorrer da narrativa em pauta, outros elementos de cunho histórico que Antenor faz uso para dar indícios de que as terras da fazenda pertenciam ao seu povo: L.10 - *“[...] as terras que sempre foi nossa”*; L.22 - *“[...] Vocês é que invadiu as nossa terra”*; L.26 - *“[...] Tem até o cemitério ali, onde tá enterrado o nosso antepassado”*. Através dessas marcas históricas, podemos perceber a intencionalidade do narrador, ou seja, os discursos são sempre reveladores de alguma coisa. Nesse sentido, Bakhtin (1997, p. 300) destaca que,

em qualquer enunciado, desde a réplica cotidiana monolexêmica até as grandes obras complexas científicas ou literárias, captamos, compreendemos, sentimos o intuito discursivo ou o querer-dizer do locutor que determina o todo do enunciado: sua amplitude, suas fronteiras. Percebemos o que o locutor quer dizer e é em comparação a esse intuito discursivo, a esse querer-dizer (como o tivermos captado) que mediremos o acabamento do enunciado.

O narrador constrói o fio discursivo, situando os possíveis leitores no aspecto histórico, preparando-os ideologicamente para compreender ação do grupo indígena quanto à retomada das terras na área da fazenda. Para não perder o apoio desses possíveis leitores, Antenor justifica a ação, dizendo que já solicitaram das autoridades que fizessem a demarcação correta da área das terras indígenas. O que não aconteceu.

Esclarece também que a atitude da “invasão” da fazenda se dá pelo fato da comunidade estar comprimida em um território limitado, sem espaço para adquirir os

alimentos necessários para a subsistência dos indígenas. Deixa claro que foram os “brancos” que invadiram as terras dos indígenas. Vejamos: L.3 a 5 –*“Daí os branco invadiu nossas terras. E nós fumo fugindo até ficar ali onde tamo. Nós tá cobrando das autoridade nova demarcação das nossa terra, porque foi feito errada. Nós tamo ali na aldeia Central e não tem mais nem caça e nem pesca pra nós fazê. O nosso espaço é muito pequeno, porque tomara as nossa terra [...]”*

Diante dessas dificuldades de espaço territorial, culminando com falta de espaço para a atividade de caça e pesca, aliado ao fato do possível erro na demarcação das terras, o Karitiana justifica a ação de retomar as terras que estão sob o domínio do fazendeiro. Depois passa a relatar o episódio como uma epopeia indígena, inclusive arriscando as suas próprias vidas ao se envolver no conflito agrário. Diz que: L. 11 a 13: *“Num dia, reuniu uma cinco pessoa e num carro uno, nós foi pros fundo da fazenda e quebramo os cadiado e entremo na fazenda e os homi nosso já foi fazendo roçado e levantando as casa”*. Vejamos que para o sujeito enunciador chegar a esse ponto da narrativa, intencionalmente, de forma consciente ou não, ele procura o apoio do seu interlocutor. Mais uma vez concordamos com Bakhtin (2010) quando afirma que toda enunciação possui um objetivo para ser dito o que foi dito, onde e de que maneira foi dito e, ainda, para quem foi dito. São as condições de produção do discurso que vão dar o sentido ao enunciado.

O ápice da narrativa se dá com a chegada do “dono” da fazenda. L. 14 a 22. *“[...] mais pra frente, um dia chegou o dono da fazenda. Ele veio cheio da verdade, roupa da manga cumprida, chapéu, com arma na cintura, montado num cavalo. Daí o nosso pessoal disse:*

*- tem homi aí.*

*Daí eu saí na porta da minha casa e ele veio e disse pra mim de cima do seu cavalo:*

*- o que você acha se eu invadissem a tua casa, a tua terra?*

*Daí eu disse pra ele:*

*- Ei, essa fala é minha. Nós não tamo invadindo tuas terra, porque essas terra é nossa. Vocês é que invadiram as nossa terra.*

Neste trecho da narrativa, retrata-se um acontecimento curioso: acuados por falta de espaço e alimentação, os Karitiana tomaram uma atitude incomum no processo de colonização: decidiram reocupar as terras que tradicionalmente pertenciam ao seu povo. Diz-se incomum pelo fato de que durante o processo de

colonização, geralmente as comunidades indígenas abandonavam seus territórios, fugindo do colonizador. E não é isso que acontece nesta narrativa Karitiana.

É interessante observar a descrição física e psicológica que o Antenor faz do fazendeiro, com base na teoria bakhtiniana, onde o sujeito é construtor da sua história e a enunciação é dotada de caráter social. Pela descrição do personagem, é possível observar a arrogância do fazendeiro, numa tentativa de intimidação ao grupo de indígena que teve a coragem e a ousadia de entrar na fazenda (do fazendeiro?). Esta atitude dos indígenas soou como uma afronta ao poder do latifundiário. Com isso, infere-se do texto a ideia de que o próprio fazendeiro talvez não acreditasse na atitude desses indígenas, vez que ele (o fazendeiro) é um homem de prestígio na sociedade portovelhense, proprietário de terras e de grandes lojas, além de possuir amizades no cenário político da capital.

E, então, a história se repete com relação à atitude do colonizador. O personagem pegou uma arma, pôs na cintura, montou em um cavalo e foi ter com os pequeno grupo de indígenas. A pressão psicológica que possivelmente causaria ou causou nos indígenas através dos trajes, da arma que portava e da forma arrogante que montava em seu cavalo seria o suficiente para os “índios invasores” se recolherem à sua “insignificância” e abandonarem as suas terras (do fazendeiro). Viu-se pelo relato que o latifundiário não desceu do seu cavalo para ter uma conversa amistosa com Antenor. L.18 - *“Daí eu saí na porta da minha casa e ele veio e disse pra mim de cima do seu cavalo:”*

Nesse momento, percebe-se pela figura imponente do colonizador descrita pelo indígena, a opressão a que foi submetida um grupo em minoria, instigando aqueles homens, a agirem com violência para embrutecê-los, desumanizá-los e, a uma possível reação violenta por parte dos indígenas, seria motivo para o fazendeiro revidar em legítima defesa. Assim, para a história, para a sociedade, os índios seriam, mais uma vez, os “selvagens”, “os animaisescos” que matam as pessoas trabalhadoras (neste caso o fazendeiro) de forma brutal e covarde. E o homem montado a cavalo seria mais uma vítima desse povo “selvagem.” Percebemos neste ponto da descrição da narrativa dois estereótipos antagônicos: de um lado, o colonizador estereotipado pelas suas vestimentas, forma de chegar e agir pela arrogância. De outro, o índio – na figura do colonizado – submisso, frágil, humilhado, acovardado, destituído de qualquer sentimento humano, por isso violento, selvagem – no olhar do fazendeiro (colonizador).

Mas algo inesperado aconteceu: o colonizado não se deixou dominar pela pressão. Reagiu não de forma violenta, mas com um argumento fundamentado na própria história do seu povo.

*L. 20 a 22 - Daí eu disse pra ele:*

*- Ei, essa fala é minha. Nós não tamo invadindo tuas terra, porque essas terra é nossa. Vocês é que invadiu as nossa terra.”* Cabe, aqui um reflexão referente à atitude do grupo indígena. Olhando superficialmente os fatos, vamos interpretar tal atitude como um ato de desespero, uma atitude irresponsável por colocar a vida de pessoas em perigo; uma ação criminosa por não se tratar de uma atitude condizente com as leis que regem a nação. E, especialmente, porque tal ação é praticamente semelhante às práticas utilizadas por pessoas de movimentos agrários, conhecidos como “Sem terras”, os quais possuem uma trajetória histórica de invasões de terras pelo Brasil a fora.

Por outro lado, vivemos em um país que depois de ter cometido várias barbáries contra a população indígena, tem produzido leis que vêm ao encontro das necessidades dessa população. Assim, conforme diz (Silva, 2008, p. 27): temos na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas um documento que no Artigo 1º dispõe do seguinte texto:

Os indígenas têm direito, a título coletivo ou individual, ao pleno desfrute de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais reconhecidos pela Carta das Nações Unidas, a Declaração Universal dos Direitos Humanos e o direito internacional dos direitos humanos.

Ainda de acordo com (Silva, 2008, p. 44) a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, garante no Art. 231 que:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Para analisar este trecho narrativo, nos apoiamos nas ideias de Althusser (2007, p. 31) que trata do Aparelho Ideológico de Estado. Diz este autor:

O Estado é uma <maquinaria> de repressão que permite às classes dominantes (no século XIX à classe burguesa e à <classe> dos proprietários de terras) assegurar a sua dominação sobre a classe operária para submeter ao processo de extorsão da mais-valia (quer dizer, à exploração capitalista).

Ainda de acordo com Althusser (2007), entende-se por Aparelho Repressivo de Estado, de acordo com a teoria Marxista, o Governo, a Administração, o Exército, a Polícia, os Tribunais, as Prisões e outros órgãos similares. Enquanto as

instituições como a igreja, a escola, a família, os partidos políticos, os sindicatos, a imprensa, o aparelho ideológico cultural e outros são classificados por Althusser como o Aparelho Ideológico de Estado. A diferença entre um e outro, é que o Aparelho de Estado é Repressivo, atua com violência, enquanto o Aparelho Ideológico de Estado age pela ideologia. Nas palavras de Althusser, (2007, p. 47) temos:

[...] os Aparelhos Ideológicos de Estado funcionam de um modo massivamente prevalente pela ideologia, embora funcionando secundariamente pela repressão, mesmo que no limite, esta seja bastante atenuada, dissimulada ou até simbólica. (Não há aparelho puramente ideológico). Assim a escola e as Igrejas <educam> por métodos apropriados de sanções, de exclusões, de seleções, etc.[...]

Portanto, para Althusser (2007), todos os Aparelhos de Estado funcionam tanto pela repressão quanto pela ideologia. A pequena diferença consiste em que a repressão se dá massivamente pelo Aparelho Repressivo de Estado, já ideologia prevalece mais no campo do Aparelho Ideológico de Estado.

Com base nessa fundamentação teórica, procuramos entender a atitude dos Karitiana com relação à retomada das terras que eles julgam ser de seus antepassados. Se existem as leis que reconhecem e asseguram os direitos dos indígenas e os órgãos responsáveis não tomam uma atitude de realizar a demarcação como prevê a lei, os indígenas ideologicamente se sentem no direito de tomar posse das terras que, segundo eles, lhes pertencem. Aqui entram em jogo infinidades de discursos dos mais diversos Aparelhos Ideológicos: Igrejas, Sindicatos, Associações, Escola, Família, dentre tantos outros.

No entanto, de outro lado, está o representante do Aparelho Repressivo do Estado, o homem “branco”, o latifundiário que talvez tenha tomado posse das terras em questão, apoiado por órgãos desse Aparelho Repressivo de Estado que permitiram a entrada e a permanência desse sujeito nesse espaço territorial, gerando o conflito que se estabeleceu atualmente.

Sabe-se que o povo brasileiro culturalmente foi submetido ao processo de colonização e desapropriação dos bens nacionais. Por essa razão, acaba se conformando com o poder econômico e político a que é subjugado rotineiramente. Percebe-se pelos liames da narrativa o quanto foi tenso aquele momento para o pequeno grupo de indígenas que resolveu desafiar o poderio do latifundiário. E este

percebeu que, com sabedoria, os indígenas estavam demarcando novamente o seu território e dispostos a lutar pelo que lhes pertencia há muitos anos, conforme o relato. Dessa vez, o colonizado se sobrepôs ao colonizador. Reagiu de modo inesperado, quebrando paradigmas do colonialismo. Como podemos perceber, o momento foi bastante tenso. Os conflitos ainda persistem. Entretanto, os índios permanecem lutando para reconquistar as terras do seu povo. Cinco anos já se passaram do início desse fato e o grupo Karitiana continua na área retomada.

Voltando para o discurso em si, apoiados na Análise do Discurso, buscamos observar no texto do Karitiana a reconstrução das falas que criam uma “vontade de verdade” científica em certo momento histórico, possibilitando verificar as condições que permitiram o aparecimento do discurso, ou seja, porque tomou esse sentido e não outro. Neste ato, o linguístico se relaciona com a história e com o ideológico. São os homens falando, com as várias maneiras de significar, considerando a produção de sentido enquanto sujeitos de uma sociedade. Para Foucault (2007, p. 10), “O discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, é o poder do qual nos queremos apoderar”. Portanto, nesse pensar, fazer o uso da palavra jamais representa um gesto ingênuo, pois sempre está ligado a relações de poder.

Como o discurso encontra-se na exterioridade, no mundo, no seio da vida social, destacamos aqui a identidade contrastiva dos indígenas perante a presença do Estado; destacamos também a atitude do Karitiana de legitimar seu discurso, reconhecendo-se como indígena, mesmo diante da condição de “índios genéricos” e de tantos desafios que se apresentam no cotidiano do grupo. Nesse sentido, a construção das narrativas de Antenor se torna um instrumento de luta, uma vez que, através delas, pode-se disseminar a história do seu povo, recorrendo ao passado para entender o presente.

Denuncia-se a situação pela qual os Karitiana estão passando em tempos modernos, com a espoliação de terras indígenas, a marginalização e discriminação social. Tudo isso sendo feito pela utilização da linguagem como um acontecimento discursivo ligado às condições históricas, econômicas e políticas de seu aparecimento. Isso porque o discurso é uma prática, pois, conforme Brandão (2003), com ela, o sujeito se posiciona e é posicionado sobre as coisas do mundo. Logo,

quando Antenor fez uso do discurso nessas narrativas, agiu sobre o mundo, marcou uma posição ideológica e identitária no processo de construção do acontecimento.

Em continuidade as análises, na parte segunda parte deste trabalho, focaremos nossa discussão sobre os principais Ritos de Passagem que fazem parte da vida da comunidade indígena Karitiana, conforme já explicitado anteriormente.

## 5.2 *Corpus* de análise: (2ª parte) – Os Ritos de Passagem

Para melhor compreensão do fenômeno discursivo na trajetória histórica dos Karitiana, trabalhamos com os Ritos de Passagem mais importantes em qualquer comunidade, quais sejam: *nascimento, comemorações/festas tradicionais, casamento, separação/divórcio e morte*. Conforme foi explicado na parte introdutória deste capítulo, nossa análise está com foco no resgate das condições de produção dos discursos dos Karitiana, na perspectiva de dar voz a essa etnia e perceber através desses discursos a sua trajetória histórica, como são seus ritos de passagem; se o mundo moderno tem alterado esses ritos e de que forma tem sido essa possível mudança. Veremos também as revelações de quanto esses discursos foram afetados pelos Aparelhos Repressivos e Ideológicos de Estado.

Por questões metodológicas, as entrevistas foram divididas por temas e, em alguns casos, optamos por trabalhar com mais de um entrevistado discorrendo sobre um mesmo tema, não com objetivo de comparar as narrativas, mas com o intuito de complementar as informações a respeito daquela temática.

Por entendermos que muitos elementos próprios da linguagem oral se perderiam no momento em que fossem transcritas as histórias, já que a escrita não pode traduzi-la, optamos por manter as narrativas na transcrição parcialmente original, ou seja, os textos sofreram pequenas intervenções, apenas para retirar as palavras repetidas e eliminar alguns vícios de linguagem, objetivando dar maior fluidez ao texto. Em alguns momentos das narrativas será possível perceber os gestos, os meneios das mãos de quem as contaram, além de se observar muitas delas entrecortadas, com vazios marcados pelas pausas. Das narrativas ouvidas e gravadas, optou-se por transcrever apenas aquelas que se adequavam ao objetivo deste trabalho. Seguem, em anexo, as narrativas originais transcritas na íntegra e gravadas em mídia eletrônica de todos os colaboradores desta pesquisa. Para esta



dissertação, trabalhamos com apenas quatro colaboradores já citados na introdução deste trabalho.

Iniciaremos as nossas reflexões sobre os ritos de passagem dos Karitiana, contextualizando essa população indígena na atualidade. A segunda metade do século XX é considerada por muitos autores como o período histórico que se refere à contemporaneidade. É marcado pelas grandes mudanças em escala mundial nos aspectos políticos e econômicos que, por sua vez, interferem diretamente nos aspectos sociais e culturais. É, portanto, um período conhecido como capitalismo que tem como característica um intenso desenvolvimento científico e tecnológico que tem afetado diretamente a vida das pessoas em quase todas as partes do mundo, especialmente pelo consumismo em todos os seus aspectos.

Esse processo de desenvolvimento científico e tecnológico tem alterado sobremaneira a vida social de todos nós. Essas mudanças demandam novas formas de pensar e estar no mundo, pois precisamos nos inserir em um contexto histórico-cultural contemporâneo. Computadores, celulares (e similares) e outras tecnologias estão cada dia mais presentes no nosso cotidiano, de modo que, certos momentos, somos levados a pensar que já não conseguiríamos viver sem esses aparatos da modernidade. Somos bombardeados de informações por todos os lados e de muitas formas, sendo uma delas até mais acessível que a própria internet: a TV. Hoje, independente da condição socioeconômica, é comum as famílias possuírem em suas residências pelo menos um aparelho de televisão.

Com isso, o choque de identidades é inevitável. E é nesse contexto que estão o nosso grupo em estudo: os Karitiana. O sentimento de “perda de identidade” é visível, como veremos através das narrativas dos ritos de passagem da comunidade indígena em estudo.

Ao longo dos tempos, as sociedades têm procurado meios de organização para uma vivência equilibrada entre os seus membros, de modo que não se viva nos extremos: ou no caos total ou na rigidez absoluta das leis. O consenso se dá quando os indivíduos conseguem trazer os eventos do cotidiano para dentro dessas sociedades e seus membros passam, de forma coletiva, a determinar certo controle sobre as ações do grupo. Nesse sentido, surgem os rituais como uma das práticas mais antigas de controle e estabelecimento da ordem em muitas sociedades, onde pessoas são legitimadas e autorizadas a agir em favor da e representando a coletividade.

Nas sociedades modernas, embora estejamos perdendo alguns rituais, como a família reunida na hora das principais refeições, os filhos pedirem a bênção dos pais, dentre tantos, outros ritos estão surgindo a cada dia. Além disso, alguns rituais ainda são comuns e acontecem em ações das mais simples como escovar os dentes às mais complexas como o noivado, o casamento, o batizado e outros. É evidente que cada sociedade possui diversas formas de rituais e diferentes modos de realizá-los.

Segundo Peirano (2003, p.10), “Ritual é um fenômeno especial da sociedade que nos aponta e revela expressões e valores de uma sociedade, mas o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum em determinado grupo.” Para esta autora, os rituais podem ser profanos, religiosos, festivos, formais, informais, simples ou elaborados. Eles emprestam as formas convencionais e estilizadas para organizar certos acontecimentos da vida social. Dentre as características dos rituais há a repetição do evento, a qual é responsável pela perpetuação de determinados atos na vida coletiva das sociedades.

Estendendo um pouco mais o conceito de ritual, nos apoiamos, ainda, no que diz Peirano (2003, p. 11):

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição).

Na sociedade Karitiana não é diferente. Eles também possuem seus ritos de passagem que são as cerimônias que marcam a passagem de um indivíduo ou grupo de uma fase do ciclo para a outra. E esses ritos eram/são realizados em ocasiões específicas e períodos determinados e também marcam ideologicamente a formação do grupo, mantendo seus membros ligados por laços identitários. A pequena abordagem conceitual teórica exposta acima serve para nos ajudar a entender as concepções e valores sociais, religiosos, políticos e econômicos da sociedade Karitiana, seus valores pensados, vividos e suas perspectivas de futuro diante da complexa modernidade.

Por questões metodológicas e para uma melhor visualização dos ritos, vamos disponibilizar ao leitor desse trabalho as narrativas dos sujeitos enunciadore e, posteriormente, trechos dessas narrativas serão agrupados de modo que possam demonstrar como eram esses eventos no “tempo antigamente” (modo dos Karitiana

se reportarem ao passado) e como estão na atualidade. Assim, poderemos compreender as condições de produção desses sujeitos e veremos as revelações de quanto esses discursos foram afetados pelo Aparelho Repressivo e Ideológico de Estado, pois como já dissemos, com base em Bakhtin (2010), o discurso não se isola em sua própria realidade e a cada contexto o discurso já não é mais o mesmo.

### 5.2.1 Nascimento

por: **Cizino Dantas de Moraes**

*Nascimento nosso, criança nascia lá no mato mermo, pra nós mermo tem parteira né. [...] É nosso diferente. Agora parteira... Agora menino nasceu agora, sozinho na cama né. E nós num, nós pendurado. É... Coloca (a mulher) assim, abre assim, amarra, abre assim, aí mulher senta, a menina nasce. Aí tem parteira pegando barriga dela, empurrando neném. Aí nasceu. Aí depois neném nasce, chupava nariz, porque, porque tem fato nele né, se não ele engole fato e menino morre né. Então é perigoso também. Tem muita prática também é nosso parteira. Então é isso.*

*Hoje né, hoje... Mulher índia, é... grávida lá mermo, engravidou. Nove mês quando tá pra nascer aí vem pra cá. Aí ela vem pra cá, aí a parteira do índio num tem mais, no tem. Mas tem, mas num usa mais. A gente pensa né, aquele doutô, mais melhor, muito melhor, assim né. Eu mermo num pensa isso. Todo igual. Igual. Depois toma banho menino também, né, menino chora também, mesma coisa.*

*Nascimento é isso né, nascimento hoje é assim. Enfermeira, é doutô, doutora. Né, tu sabe isso né? Agora... Pessoal no mato né, Num tem doutô. Nem home olha mulher. entendeu? Só mulher mermo, só mulher. Pai dele só fica longe. Quando menina nasce chamam o pai dele. É assim.*

### 5.2.2 a) Adolescência

por: **Cizino Dantas de Moraes**

*Olha, eu vou contar sobre o jovem desse tempo na comunidade. Jove não ajuda mais na roça. Agora tá tudo difícil. O cacique tá sofrendo. Não tem mais jove lá na aldeia pra ajudar as família. Os jovem tá estudando, como o branco. Estudante não trabalha, só estuda. Isso atrapalhou muito. Primeiro atrapalhou isso, depois entraram na igreja de crente, acabou tudo. Acabou. Não tem mais remédio do mato. Não*

*usam mais remédio do mato. Não usa mais nada. Ai pajé cacique sofrendo, sozinho, não olha mais Cacique, não olha mais nada, não respeita mais cacique, num respeita mais nada. Respeita só lei de branco. Então mesmo assim, cacique falou assim: “Ó, vocês mesmo tá se entregando para lei de branco. Vocês não faz bagunça na cidade. Se você fizer bagunça você apanha, você vai pro urso branco. Tudo tá se resolvendo lá. Isso daí eles não tá compreendendo não. Cacique tá querendo, cacique tá querendo que a pessoa trabalhe, plante, planta macaxeira, planta milho, planta cará, planta batata. Cacique não esquece esse lei. Esse lei, então esse veio pra mim muito bom. Não tem dinheiro, não vem de graça, entendeu? Hoje em dia, não tem mais isso não. Tem que ir na cidade, tem que comprar, tem que ter dinheiro, tem que ir no banco. Quem é contratado, tá sofrendo, entendeu?*

*Quem tem dinheiro tá ajudando pouquinho, pouquinho o outro.*

*Agora tá muito pior, sabe por quê? A FUNAI tá aborrecida, a FUNAI não tá nem aí pra gente. E cortou água, não tem água mais aqui. Não tem mais água aqui. A gente tá tomando banho lá na bica, entendeu? Esse aí pra mim é muito ruim, pra mim é... Tipo, é envergonhado com isso entendeu? Eu não tô falando mal na FUNAI. Não é na FUNAI, quem tá na FUNAI sabe, entendeu? FUNAI tá lá. Presidente na FUNAI eu acho que não tá sabendo, eu tô indo pra Brasília pra saber isso.*

*Agora isso daqui, vocês sabe a mataram Apoema. Chico Meireles cuidava bem da gente, tinha farmácia aqui, tinha comida aqui, tinha tudo, tudo, tudo. Não tem mais isso não. Acabou, entendeu? É por isso que índio tá sofrendo. Tá sofrendo. E eu falei pra você, tem índio contratado, mas tem índio não contratado, eu não tenho contrato, eu sou cacique, eu só cuido de pessoa, eu não tenho contrato, entendeu? Agora eu tenho aposentadoria né? Pouco né.*

#### 5.2.2. b) Adolescência

por: **NeusenildaKaritiana – Dida**

*Tempo antigamente, os adolescentes brincava, pegava lenha pra mãe, e também treinava na flecha e também eles caçava cedo né, pra tirar alimentos pra família né. E hoje mudou muito, eles brinca de bola de vôlei, e mudou tudo, eles estuda hoje, eles come carne não indígena hoje.*

*No antigamente eu brincava de boneca, eu nasci assim na cultura do branco. Minha mãe comprava boneca pra mim, e eu brincava de boneca, eu ia tomar banho com as meninas no rio. Antigamente criança brincava de cesta, de fazer cesta pra carregar lenha, pinturas, hoje em dia também, a gente faz pintura, pra apresentar a gente faz teatro, eles representa nossa cultura. Quando a gente era criança, a gente se pintava muito, cada pintura tem um significado [...] Vixe eu me pinto, aqui a pintura pra nós não envelhece rápido, a pintura que renova a nossa pele chega a brilhar. Tenho orgulho de ser Karitiana.*

#### 5.2.2. c) Adolescência

por: **Antenor Karitiana**

*(Os adolescentes) - eles faziam o treinamento para que no futuro seja caçador ou trabalhador. Para entender as coisas como treinamento de selva, no quartel agente apreende muito isso! Aqui é muito mais difícil do que no quartel, você passa um dia sem comer lá e aqui você passa um mês e mês comendo bem pouquinho, bem controlado, pode tomar banho, mais não dá água, mas água de cipó, pode tomar água ou chicha no caso. Não pode comer qualquer comida, caça, carne, qualquer peixe, é uma coisa escolhida, isso faz parte na adolescência até que o cara se forme como homem, aí o cara sai preparado para ter a família, pois quem não fizer tudo isso não podia casar. A regra pra ter uma mulher era mais difícil que hoje aqui.*

*Para as meninas a mãe que sabia, para elas não fazia esse tipo de curso não. A mãe ensinava em casa desde pequena, elas apreendem a fazer pintura, trança, aqueles desenhos a prova mais original para mulheres era peneira, isso era a coisa final. Não é qualquer uma que pinta não.*

*[...] Hoje o adolescente ficou muito frágil em meu ponto de vista, não tem como você falar, e ficar por isso, pois tem televisão, tem mídia tem tudo, então agora é tudo difícil, pois antes nós dávamos conselhos para as crianças não fazerem aquilo e eles não fazia, e hoje mudou muito, porque hoje as crianças não podem ser, mudou a forma de tratamento, a forma de viver a forma de tudo mudou. As crianças não respeitam mais os velhos, eles não procuram saber mais as histórias antigas, saber das meninas, da escola, em meu ponto de vista o modo como os professores dá aula, palestras é uma forma do branco, não da nossa cultura. Então estamos mudando pouca coisa agora, têm que valorizar o que é nosso, deixar a história do*

*Brasil que é contado pelo Português pra depois. Nós também temos nossas história no tempo de contar, temos que valorizar isso, e isso temos que usar, temos que fazer do ensino pedagógico dentro da escola sobre isso, colocar pra valer, não é só agente falar não, essas coisas da história forma de ler, tem que está escrito.*

*Tem que ser valorizado, invés de contar a história do português, contar a história antiga como era contado pelos não-indígenas! Puxar as coisas verdadeiras.*

*(Pesquisadora – Os adolescentes hoje ainda pescam, caçam e plantam roçado junto da família?) Não! Muito pouco... Agora eles se ligam mais nas escolas. Antigamente na minha época o adolescente trabalhava, ajudava os pais, caçava, pescava e hoje nós caça e pesca mas não é todo adolescente que trabalha mais não, fica só na escola não quer mais ir pro mato. Hoje tem galinha se quiser, não tem tanta dificuldade hoje, se quiser comprar um peixe, galinha congelada compra, antes não tinha isso, não tinha frizer, geladeira, televisão, moto, carro, não tinha nada. Na minha época era bicicleta e antes nem isso existia. Hoje os adolescente se diverte jogando bola.*

Sujeito enunciator	Rito (evento)	Passado	Presente
Cizino	Nascimento	<p>Nascimento nosso, criança nascia lá no mato mermo, pra nós mermo tem parteira né. É... Coloca assim, abre assim, amarra, abre assim, aí mulher senta, a menina nasce. Aí tem parteira pegando barriga dela, empurrando neném. Aí nasceu.</p> <p>[..] Nem home olha mulher. entendeu? Só mulher mermo, só mulher. Pai dele só fica longe. Quando menina nasce chamam o pai dele. É assim.</p>	<p>[...] Hoje né, hoje... Mulher índia, é... grávida lá mermo, engravidou. Nove mês quando tá pra nascer aí vem pra cá. Aí ela vem pra cá, aí a parteira do índio num tem mais, num tem. Mas tem, mas num usa mais. A gente pensa né, aquele doutô, mais melhor, muito melhor, assim né. Eu mermo num pensa isso. Todo igual. Igual.</p> <p>[...] Nascimento é isso né, nascimento hoje é assim. Enfermeira, é doutô, doutora.</p>
			<p>[...] Jove não ajuda mais na roça. Agora tá tudo difícil. O cacique tá sofrendo. Não tem mais jove lá na aldeia pra ajudar as família. Os jove tá estudando, como o branco. Estudante não trabalha, só estuda. Isso atrapalhou muito. Primeiro atrapalhou isso, depois entraram na igreja de crente, acabou tudo. Acabou.</p> <p>[..] Não usa mais remédio do</p>

Cizino	Adolescência	<p>[...] Cacique tá querendo, cacique tá querendo que a pessoa trabalhe, plante, planta macaxeira, planta milho, planta cará, planta batata. Cacique não esquece esse lei. Esse lei, então esse veio pra mim muito bom.</p>	<p>mato. Não usa mais nada. Ai pajé cacique sofrendo, sozinho, não olha mais cacique, não olha mais nada, não respeita mais cacique, num respeita mais nada. Respeita só lei de branco.</p> <p>Não tem dinheiro, não vem de graça, entendeu? Hoje em dia, não tem mais isso não. Tem que ir na cidade, tem que comprar, tem que ter dinheiro, tem que ir no banco. Quem é contratado, tá sofrendo, entendeu?</p> <p>[...] Agora tá muito pior, sabe por quê? A FUNAI tá aborrecida, a FUNAI não tá nem aí pra gente. E cortou água, não tem água mais aqui. Não tem mais água aqui. A gente tá tomando banho lá na bica, entendeu? Esse aí pra mim é muito ruim, pra mim é... Tipo, é envergonhado com isso entendeu?</p>
Dida	Adolescência	<p>Tempo antigamente, os adolescentes brincava, pegava lenha pra mãe, e também treinava na flecha e também eles caçava cedo né, pra tirar alimentos pra família né.</p> <p>Antigamente criança brincava de cesta, de fazer cesta pra carregar lenha, fazia pinturas [...]</p>	<p>[...] eu brincava de boneca, eu nasci assim na cultura do branco.</p> <p>E hoje mudou muito, eles brinca de bola, de vôlei, e mudou tudo, eles estuda hoje, eles come carne não indígena hoje.</p>
		<p>(Os adolescentes) - eles faziam o treinamento para que no futuro seja caçador ou trabalhador. [...] e aqui (aldeia) você passava um mês e mês comendo bem pouquinho, bem controlado, pode tomar banho, mais não dá água, mas água de cipó, pode tomar água ou chicha no caso. Não pode comer qualquer comida, caça, carne, qualquer peixe, é uma coisa escolhida, isso faz parte na adolescência até que o cara se forme como homem, aí o cara sai preparado para ter a família, pois quem não fizer tudo isso não podia casar. A regra pra ter uma mulher era mais difícil que hoje aqui.</p> <p>[...] Para as meninas a mãe que sabia, para elas não fazia esse tipo de curso não. A mãe ensinava em casa desde pequena, elas aprendem a fazer pintura, trança, aqueles desenhos a prova mais original para mulheres era peneira, isso era a coisa final. Não é qualquer</p>	<p>[...] Hoje o adolescente ficou muito frágil em meu ponto de vista, não tem como você falar, e ficar por isso, pois tem televisão, tem mídia tem tudo, então agora é tudo difícil, pois antes nós dava conselho para as crianças não fazerem aquilo e eles não fazia, e hoje mudou muito, porque hoje as crianças não podem ser, mudou a forma de tratamento, a forma de viver a forma de tudo mudou. As crianças não respeitam mais os velhos, eles não procuram saber mais as histórias antigas, saber das meninas, da escola, em meu ponto de vista o modo como os professores dá aula, palestras é uma forma do branco, não da nossa cultura.</p> <p>[...] Hoje tem galinha se quiser, não tem tanta dificuldade hoje, se quiser comprar um peixe, galinha congelada compra, antes não tinha isso, não tinha frizzer, geladeira, televisão, moto, carro, não tinha nada. Na</p>

Antenor	Adolescência	uma que pinta não. [...] Antigamente na minha época o adolescente trabalhava, ajudava os pais, caçava, pescava e hoje nós caça e pesca mas não é todo adolescente que trabalha mais não, fica só na escola não quer mais ir pro mato.	minha época era bicicleta e antes nem isso existia. Hoje os adolescente se diverte jogando bola.
---------	--------------	--	--

Como vimos através dos discursos dos sujeitos enunciadore, ao falar sobre o Nascimento, Cizino relata que havia um ritual para o nascimento de uma criança na aldeia Karitiana. O ritual começava pela presença de uma parteira indígena, que era responsável por todo o preparativo da parturiente. Havia a posição ideal para a mãe ficar durante os trabalhos de parto. Depois a parteira se encarregava de posicionar a mulher, empurrando a criança para o nascimento. *“Nascimento nosso, criança nascia lá no mato meremo, pra nós meremo tem parteira né [...] É... Coloca, abre assim, amarra, abre assim, aí mulher senta, a menina nasce. Aí tem parteira pegando barriga dela, empurrando neném. Aí nasceu.”* Não havia a presença de homens durante esse ritual. Somente após a criança nascer é que era permitida a presença do pai.

Ainda de acordo com Cizino, (e todos os demais entrevistados/colaboradores que foram unânimes na mesma informação), atualmente ainda existem as parteiras na comunidade indígena. Entretanto, se observa pela continuidade do relato que esse ritual está totalmente extinto. Já há alguns anos, essa prática tem sido deixada de uso, portanto, não há mais os trabalhos das parteiras sendo realizados nas aldeias, pois as mulheres indígenas, sem nenhuma exceção, estão tendo seus filhos nos hospitais da cidade de Porto Velho. *“[...] Nascimento é isso né, nascimento hoje é assim. Enfermeira, é doutô, doutora. [...] Agora... Pessoal no mato né, num tem doutô. Nem home olha mulher. entendeu? Só mulher meremo, só mulher. Pai dele só fica longe. Quando menina nasce chama o pai dele. É assim.”*

No tocante ao tema Adolescência, as enunciações dos sujeitos também mostram o quanto tem se modificado o comportamento da juventude Karitiana. O cacique e o Presidente da Associação dos Karitiana fazem um desabafo, dizendo que *“Agora tá tudo difícil. O cacique tá sofrendo.”*; *“[...] a forma de tudo mudou.[...]”* Eles dizem que os jovens indígenas não querem mais ajudar a família nos trabalhos domésticos, nas atividades de roça, pesca e caça como se fazia *“no tempo*



*antigamente” –. Uma das questões levantadas por todos foi o fato do adolescente se dedicar apenas à escola, deixando de lado outras atividades relevantes na opinião deles para o fortalecimento da comunidade indígena. Antenor diz que a escola está oferecendo educação dos “brancos” aos indígenas. Que os professores estão deixando de fora do contexto escolar a história do povo indígena e estão tratando de assuntos não tão importantes para os jovens indígenas e, conseqüentemente, para a comunidade. “[...] As crianças não respeitam mais os velhos, eles não procuram saber mais as histórias antigas, saber das meninas, da escola, em meu ponto de vista o modo como os professores dá aula, palestras é uma forma do branco, não da nossa cultura [...]”*

Antenor relata que no passado, quando os meninos Karitiana estavam entrando na adolescência, passavam por um treinamento comparado ao treinamento de selva do exército. Dessa forma, o jovem era preparado para ser um homem “caçador e trabalhador”. Somente após passar por essa “iniciação”<sup>8</sup>, o jovem estaria pronto para construir uma família. “[...] Isso faz parte na adolescência até que o cara se forme como homem, aí o cara sai preparado para ter a família, pois quem não fizer tudo isso não podia casar. A regra pra ter uma mulher era mais difícil que hoje aqui [...]”

Em suas reflexões em torno das mudanças por que estão passando os Karitiana no tocante à fase da adolescência, Antenor cita o acesso à televisão e a outros recursos midiáticos a que os jovens estão expostos, de modo que na opinião de Antenor esse fator tem sido decisivo para a mudança de atitudes dos jovens nas aldeias. “[...] Hoje o adolescente ficou muito frágil em meu ponto de vista, não tem como você falar, e ficar por isso, pois tem televisão, tem mídia tem tudo, então agora é tudo difícil, pois antes nós dava conselho para as crianças não fazerem aquilo e eles não fazia, e hoje mudou muito, porque hoje as crianças não podem ser, mudou a forma de tratamento, a forma de viver a forma de tudo mudou [...]”

Já Cizino, pajé da etnia, atribui tais mudanças à questão da escola e das igrejas evangélicas presentes nas aldeias. No dizer do pajé, “[...] Estudante não trabalha, só estuda. Isso atrapalhou muito. Primeiro atrapalhou isso, depois entraram

---

<sup>8</sup>A iniciação pressupõe um antagonismo entre os grupos de “fora” e “os de dentro”. A lógica da iniciação auto-referenciada, cria uma linguagem, um simbolismo e saberes que lhes são próprios e que acabam por possuir um sentido iniciático. GOLDMAN, Márcio. A Construção ritual da pessoa: a possessão do Candomblé. In: MOURA, C. E. M. (org.), Candomblé. Desvendando identidades. São Paulo: EMW, 1987.

*na igreja de crente, acabou tudo. Acabou. [...]”*. O pajé também enfatiza o fato de tudo hoje depender do dinheiro. Ou seja, como se está perdendo a prática do plantio de roças, a prática das pescas e caças, os indígenas precisam se dirigir à cidade e comprar alimentos para a sobrevivência da família. Ao chegar à cidade, encontram-se desamparados e abandonados especialmente pelo órgão que a eles deveria dar apoio irrestrito: a FUNAI. Mas, segundo Cizino, não é isso que acontece: *“[...] Agora tá muito pior, sabe por quê? A FUNAI tá aborrecida, a FUNAI não tá nem aí pra gente. E cortou água, não tem água mais aqui. Não tem mais água aqui. A gente tá tomando banho lá na bica, entendeu? Esse aí pra mim é muito ruim, pra mim é... Tipo, é envergonhado com isso entendeu?”*

De acordo com os discursos enunciados pelos sujeitos, com o acesso aos meios de comunicação, à escola e à igreja, dentre outros fatores, os jovens têm deixado de lado práticas importantes da vivência indígena como a pesca, a caça, o plantio de macaxeira, milho, cará, batata etc. Observamos que uma das formas de diversão dos jovens Karitiana tanto masculino como feminino é voltada, hoje, para a prática do futebol. Há campeonatos entre as aldeias e entre, entre os indígenas outros times na cidade de Porto Velho.

Durante a pesquisa, os jovens nos contaram que havia certa rivalidade entre meninos e meninas na disputa de espaço físico (campo) para a prática do futebol. Elas sempre se antecipavam e quando eles chegavam ao campo, as meninas já estavam lá, impedindo-os de “bater uma bolinha” no final da tarde.

Dida, a representante da juventude Karitiana nesta pesquisa, também corrobora com os sentimentos de Antenor e Cizino no que se refere às atitudes comportamentais dos jovens da aldeia. A jovem indígena relata que já nasceu e foi criada numa mistura de elementos da tradição indígena e não-indígena. Diz que quando criança brincava de boneca e demonstra pelo discurso, que tem consciência de que tal brincadeira é característica da sociedade não-indígena. Por fim, recorda que *“tempo antigamente, os adolescentes brincava, pegava lenha pra mãe e também treinava na flecha e caçava [...] brincava de fazer cesta, pintava, [...]”*. Como podemos observar, eram ações tipicamente da cultura indígena.

### 5.2.3 Casamento

por: **Antônio Karitiana**

Casamento anterior, era assim, é... o pai procurava o home pra menina né? Quando o pai acha, um home, um certo genro pra ele, aí separa a filha pra casar com aquele home né. Aí primeiro, não pode chegar né, com a mulher, não pode namorar. Aí o pai leva a menina, pra ficar junto com os home né, o rapaz já sabe, a mulher também já sabe né. Aí o pai dá orientação pras menina: "não faça aquilo, não faça aquilo, se eu morrer aquele home vai ser como seu pai também, vai cuidar você". Aí vai dando explicação pra menina né. Então a menina já obedeceu o pai, o rapaz já obedeceu a mãe e o pai também né. Aí quando chega a hora de casamento né, eles já sabe já que vão ser casado ali junto né. Aí chega no dia do casamento. As menina usa aquele colar, tem colar do símbolo dos casamento, como aliança hoje né. O rapaz também usa colar. Fica bonito, agora não tô vendo mais nada disso daí não. Então era assim. Primeiro quando tá como namoro, aí pega um balainho (balaio), pra levar comida pro rapaz, come junto, aí come junto, aí não faz nada coisa com mulher, um tipo de amizade só. Aí fica assim, passa quase uns cinco dia, uns dez dia que era o máximo né, ficando fazendo isso, levando comida para o rapaz. Assim vai aproximando né, vai aproximando, vai aproximando, até quando chegar a hora de casar. Chega essa hora, aí o pai leva a menina e a mãe leva a rede. O irmão dela leva o paneiro com as coisa dela, aí vai junto, chega lá, só a família que entra na casa dele, na casa do rapaz e a família do rapaz também, chega também aonde que ele tá né. Aí é uma festa né, aí cada uma das família canta na hora de casamento. aí o pai canta, a mãe canta, o irmão dela canta. Estão junto, na casa do pai dele, do pai do rapaz, é assim, a rede é atada assim, os dois né assim, a mulher senta assim, a mulher senta aqui né, o rapaz senta na outra rede, aí ela fica lá, mulher quieta né, os home cantando, o pai cantando, mãe cantando, toda a família cantando, aí o menino lá cantando também né. Aí vai até quando termina né, aí sim, tá casado, é casado. Depois disso, quando tá com assim... uns dez dia junto com a mulher, mulher virgem, mulher virgem a menina, naquele tempo não era usada não, mulher virgem, ele que tira a virgindade da menina né, o marido. E não pode fazer tudo de uma vez não, ele leva a menina pro mato e corta o caucho. Aí tira leite de caucho e faz muita vela, vela de antigamente bem cumprida assim, embrulhada com as folha né, aí os home dá pro pai da menina, dez vela, velão cumprida, a menina dá cinco pra mãe dela, essa aí é o pagamento da filha pro pai e pra mãe também. Isso simboliza o casamento, que é casado é como o cartório. O pai usa e a mãe usa as

*velas, até acabar. Aí láno mato o rapaz transforma a menina em mulher já, quando trabalha cortando a caucho, mesmo fazendo sexo lá em baixo da árvore, aí fazendo a cera, fazendo esse trabalho, é uma lei, a lei, a lei indígena, mas hoje é diferente, modificou.*

*Agora hoje, é... o que eu vejo, é como tipo um namoro né, não tem mais cantoria também, chega lá e pronto... já ficou junto, tem filho, sem nada, só juntado.*

*Ainda casa, [...] mas... eu acho ruim, mas, o pai pode corrigir a filha e a mãe também pode corrigir o erro da filha né. A aliança é a mistura...aliança.*

*Já coloca a aliança. Aqui já existiu o próprio casamento não indígena aqui, aquela roupa cumprida e véu, colar, um sapatinho vermelhinho bonitinho, sainha cumpridinha assim, aqui na aldeia.*

*Aconteceu várias vezes. Misturou. A Igreja misturou.*

#### 5.2.4 a) Separação/divórcio

por: **Cizino Dantas de Moraes**

*Separação, assim eu caso por exemplo, exemplo né, eu caso contigo. Pronto, você é minha mulher. Quando minha mulher morre eu separo minha mulher. Quando eu morre também, você fica sozinha. Eu perdi minha mulher. Você sabe né? Então isso, índio num deixa mulher. Na nossa lei é isso. Proibido que chama, aí a gente não deixa mulher.*

#### 5.2.5 b) Separação/divórcio

por: **Antenor Karitiana**

*(pesquisadora - Existe divorcio ou separação aqui na comunidade?) Não! Isso não acontece, não pode ter que ninguém case ou arrume mulher ou homem ou vice versa, casar com intenção de ter alguma coisa para si próprio ou se promover por causa de dinheiro. Eles casam por interesse de marido e mulher mesmo, não tem outra finalidade. [...] Tem muitos índios suruí, sinta larga, paritintin casados com Karitiana, mais sempre separa com muitos filhos. Sempre tem filhos e levam os filhos pra aldeia deles e deixam a mulher aqui. [...] Tem apenas um branco casado com Karitiana. Geralmente separa índio de outra tribo que casa com Karitiana. Nunca dá certo! Agora Karitiano com Karitiano não aconteceu, não sei se*

*acontecerá mais na frente com os Karitiana. [...] Com essa aproximação de Porto Velho, nós estamos tentando colocar um regimento interno com a comunidade, se a menina quiser casar com o branco pode casar. Mas não pode morar aqui, tem que acompanhar o marido.*

Sujeito enunciatador	Rito (evento)	Passado	Presente
Antonio Karitiana	Casamento	<p>Casamento anterior, era assim, é... o pai procurava o home pra menina né? [...] aí separa a filha pra casar com aquele home né.</p> <p>[...] Aí o pai dá orientação pras menina: “não faça aquilo, não faça aquilo, se eu morrer aquele home vai ser como seu pai [...] Então a menina já obedeceu o pai, o rapaz já obedeceu a mãe e o pai também né.</p> <p>[...] Aí chega no dia do casamento. As menina usa aquele colar, tem colar do símbolo dos casamento, como aliança hoje né.</p> <p>[...] Primeiro quando tá como namoro, aí pega um balainho (balaio), pra levar comida pro rapaz, come junto, aí come junto, aí não faz nada coisa com mulher, um tipo de amizade só.</p> <p>[...] Chega essa hora, aí o pai leva a menina e a mãe leva a rede. O irmão dela leva o paneiro com as coisa dela, aí vai junto, chega lá, só a família que entra na casa dele, na casa do rapaz e a família do rapaz também, chega também aonde que ele tá né.</p> <p>[...] Aí é uma festa né, aí cada uma das família canta na hora de casamento. [...] Estão junto, na casa do pai dele, do pai do rapaz, é assim, a rede é atada assim, os dois né assim, a mulher senta assim, a mulher senta aqui né, o rapaz senta na outra rede, aí ela fica lá, mulher quieta né, os home cantando, [...] toda a família cantando, [...]</p> <p>Aí sim, tá casado, é casado. Depois disso, quando tá com assim... uns dez dia junto com a mulher, mulher virgem, mulher virgem a menina, naquele tempo não era usada não, mulher virgem, ele que tira a virgindade da menina né, o</p>	<p>Agora hoje, é... o que eu vejo, é como tipo um namoro né, não tem mais cantoria também, chega lá e pronto... já ficou junto, tem filho, sem nada, só juntado.</p> <p>Ainda casa, [...] mas... eu acho ruim, mas, o pai pode corrigir a filha e a mãe também pode corrigir o erro da filha né.</p> <p>[...] A aliança é a mistura... Aliança.</p> <p>Já coloca a aliança. Aqui já existiu o próprio casamento não indígena aqui, aquela roupa cumprida e véu, colar, sapatinho vermelhinho bonitinho, sainha cumpridinha assim, aqui na aldeia. Aconteceu várias vezes. Misturou. A Igreja misturou.</p>

		<p>marido. E não pode fazer tudo de uma vez não, ele leva a menina pro mato e corta o caucho. Aí tira leite de caucho e faz muita vela, vela de antigamente bem cumprida assim, embrulhada com as folha né, aí os home dá pro pai da menina, dez vela, velão cumprida, a menina dá cinco pra mãe dela, essa aí é o pagamento da filha pro pai e pra mãe também. Isso simboliza o casamento, que é casado é como o cartório.</p> <p>[...] Aí lá no mato o rapaz transforma a menina em mulher já, quando trabalha cortando a caucho, mesmo fazendo sexo lá em baixo da árvore, aí fazendo a cera, fazendo esse trabalho, é uma lei, a lei, a lei indígena, mas hoje é diferente, modificou.</p>	
Cizino	Separação/ divórcio	<p>Separação, [...] Quando minha mulher morre eu separo minha mulher. Quando eu morre também, você fica sozinha.</p> <p>[...] Então isso, índio num deixa mulher. Na nossa lei é isso. Proibido que chama, aí a gente não deixa mulher.</p>	[...] Então isso, índio num deixa mulher. Na nossa lei é isso. Proibido que chama, aí a gente não deixa mulher.
Antenor Karitiana	Separação/ divórcio	<p>Não! Isso não acontece, não pode ter que ninguém case ou arrume mulher ou homem ou vice-versa, casar com intenção de ter alguma coisa para si próprio ou se promover por causa de dinheiro. Eles casam por interesse de marido e mulher mesmo, não tem outra finalidade.</p> <p>[...] Agora Karitiano com Karitiano não aconteceu, não sei se acontecerá mais na frente com os Karitiana.</p>	<p>[...] Tem muitos índios Suruí, Cinta Larga, Paritintin casados com Karitiana, mais sempre separa com muitos filhos. Sempre tem filhos e levam os filhos pra aldeia deles e deixam a mulher aqui.</p> <p>[...] Tem apenas um branco casado com Karitiana. Geralmente separa índio de outra tribo que casa com Karitiana. Nunca dá certo!</p> <p>[...] Com essa aproximação de Porto Velho, nós estamos tentando colocar um regimento interno com a comunidade, se a menina quiser casar com o branco pode casar. Mas não pode morar aqui, tem que acompanhar o marido</p>

No tema sobre Casamento, optamos por trabalhar com apenas a narrativa de Antônio Karitiana, por apresentar mais riqueza de detalhes sobre o ritual. Conforme

já explicado anteriormente, as narrativas dos demais colaboradores estão disponíveis em cd, anexo a esta dissertação.

Antônio Karitiana, professor de Cultura da aldeia Central, descreveu o rito sobre casamento de forma pormenorizada, indicando que, em tempos anteriores, o patriarca da família é que escolhia o homem para casar com sua filha. Para isso, seguia-se um ritual que era celebrado à risca pelas famílias envolvidas. Da escolha do futuro marido da filha, às atitudes de aproximação do casal, onde a moça levava comida ao seu pretendente. Assim, depois do pai aconselhar a jovem, de passar as devidas orientações como respeito, lealdade e companheirismo ao futuro marido, a jovem estaria pronta para iniciar o ritual.

Em seguida, todo o cerimonial do casamento é descrito, onde o pai leva a moça, a mãe leva a rede e o irmão da noiva leva o paneiro<sup>9</sup> com os pertences da jovem para a casa do noivo. A rede da jovem é atada próxima à rede do rapaz e começa, então, a festa, a cantoria, a celebração. Os noivos usam colares que simbolizam o ato do casamento. É como se fosse a aliança nas outras culturas.

Antônio esclarece e parece dar garantia de que a menina chega virgem para a cerimônia. O ato sexual somente vai acontecer dias depois, quando o marido leva a esposa para o mato para tirar caucho<sup>10</sup> e fazer as velas que, posteriormente, são entregues à família da moça como forma de agradecimento pelo casamento realizado.

O professor de Cultura relata com certa frustração o fato desse ritual estar se tornando cada dia mais incomum na aldeia. Hoje, disse o professor, há um breve namoro e os casais passam a viver juntos, sem que haja algum tipo de cerimônia. Muitas vezes fazem uma cerimônia fora das características da cultura indígena, onde a jovem usa vestido longo, branco, véu, os noivos trocam alianças e a cerimônia é feita por um pastor em uma determinada igreja. Ou ainda, fazem a cerimônia do casamento usando ritos tanto da cultura indígena, quanto da não-indígena. “[...] *Agora hoje, é... o que eu vejo, é como tipo um namoro né, não tem mais cantoria também, chega lá e pronto... já ficou junto, tem filho, sem nada, só juntado.* E ainda: “[...] *A aliança é a mistura... Aliança. Já coloca a aliança. Aqui já existiu o próprio casamento não indígena aqui, aquela roupa cumprida e véu, colar,*

<sup>9</sup>Utensílio feito de palha ou cipó e é utilizado pelos indígenas para transportar pequenos objetos como mandioca, caça, pesca, roupas etc.

<sup>10</sup>**Castilla ulei**, popularmente conhecido como **caucho**, é uma árvore nativa da floresta amazônica, da qual se extrai um látex utilizado para se fabricar borracha de qualidade inferior.

*sapatinho vermelhinho bonitinho, sainha cumpridinha assim, aqui na aldeia. Várias vezes. Misturou. A Igreja misturou.”*

Relatos dessa natureza estão nas narrativas dos demais colaboradores deste trabalho. Essa mistura acontece, segundo os relatos, porque os pais não querem abrir mão do ritual precedente. Por outro lado, as jovens dão preferência à prática do casamento no ritual não-indígena. Em alguns casos, pais e filhos chegam a um consenso que deve haver a realização das duas formas de cerimônias. Por essa razão, os casamentos recentes na aldeia têm passado por esse processo de interculturalidade.

No que se refere à separação, Cizino e Antenor são enfáticos em dizer que na cultura karitiana ainda preservam o casamento “até que a morte os separe”. Antenor faz uma ressalva, onde esclarece que as separações que ocorrem na comunidade são dos indígenas de outras etnias que se casam com Karitiana. E deixa claro também que a comunidade não aceita o casamento entre indígenas e não-indígenas. A aproximação da aldeia com a cidade é motivo de preocupação de Antenor. Por isso, já está articulando entre seus pares um regimento interno para regulamentar que havendo casamento entre indígenas e não-indígenas, estes não poderiam viver na comunidade. “[...] *Com essa aproximação de Porto Velho, nós estamos tentando colocar um regimento interno com a comunidade, se a menina quiser casar com o branco pode casar. Mas não pode morar aqui, tem que acompanhar o marido.*”

#### 5.2.6 a) Festas Tradicionais: (diversão/comemorações)

por: **Antenor Karitiana**

(Pesquisadora - De modo geral como é a diversão do povo Karitiano, tanto os jovens, velhos, como é que vocês fazem para se divertir?) - *Antigamente as mulheres cantavam na língua e os homens também cantavam. A festa tradicional do povo Karitiana não é diversão é um ritual em meu ponto de vista. Não é uma festa, só é a forma que falamos para se divertir e para agradecer a Deus [...]. Porque nessa e todo o tipo de festa Karitiana é falado muito o nome de Deus, pede para que Deus os ajude, dê saúde, educação, tudo, então no meu ponto de vista a festa como a caça, a xixá, remédio tradicional, mingau, tudo é para agradecer a Deus, tipo uma cerimônia para se aproximar de Deus. (Pesquisadora: **O fato das pessoas serem***



**evangélicas, isso as afasta das festas tradicionais?)** – *Provavelmente isto é um fato. Um pivô da separação da cultura com a igreja, interfere muito pois quem tá com Deus vai precisar de quê? Não vai precisar de mais nada. Então a festa deles o Deus deles parece que é diferente, eles acham isso, pois Deus não é dividido em dois nem em vários, Deus é só um. Tem religião que não deixa que se pinte, não pode comer vários tipos de coisas que somos acostumados. Impede até de usar as coisas, aí fica complicado a chegada dos evangélicos, por outro lado é bom, eles fazem mais isso para deixar de beber o que é muito legal. Eu acho que não posso virar evangélico simplesmente para parar de beber, eu bebo social, temos que tá ciente do que estamos fazendo eu não posso virar alguma coisa para impedir, para fazer metade do que Deus fala, quando agente acredita nas pessoas ou aplicar uma lei, não pode aplicar pela metade tem que aplicar em todos. Eu tô com um ano aqui, acho que tem mais de cinco anos que não tem festa tradicional, porque neste tipo de casa de hoje não permite fazer esse tipo de festa. Porque agente faz mais ao redor do esteio. Tinha que ser aquelas ocas de antigamente. Já tá no projeto para nós construir as ocas em toda aldeia, aí nós vamos fazer a festa tradicional em todas as aldeias pelo menos uma vez por ano em cada aldeia. (pesquisadora - O fato de eles não plantarem tanto milho colabora pra não ter a festa?)[...] Isso também colabora, é uma coisa que o povo está sem rumo, não tem um cacique que tem peso, que sabe que é o cacique original. Quer dizer eu sou índio original e tradicional ao mesmo tempo, mas os caciques que estão colocando é cacique político.*

#### 5.2.6 b) Festas Tradicionais: Chicha, peixe, ervas

por: **Antonio Karitiana**

##### 5.2.6.1 Festa da chicha

*A diversão das comunidade é as festa tradicional. Os adulto brinca como criança... como jovem, é as festa tradicional. Todo mundo fica alegre. Cada chicha, cada caça, cada peixe também, é a diversão da comunidade todo. É a alegria do povo. Nenhum de nós fica sem alegria. Todo, até as mulheres também. As mulheres também fica alegre. É... festa da caça, tudo misturado também. É... a carne demora dois dia, né, que acaba rápido. A chicha demora muito, quando acaba, a gente não pode fazer sexo, tem que tá livre, só livre. A mulher que tá no tempo de lua, não pode participar,*

é sagrado pra nós, que atrai a saúde, as festa. Aí a gente fica... O espírito chega né, os espírito que observa a gente, aí quando acha bom, aí atrai saúde. Se o espírito acha ruim, as festa, não atrai saúde. Aí traz doença né, aí não dá. Aí a gente fica contente né quando tem saúde. A gente não marca a data, não tem hora pra isso pra nós. É qualquer mês.

Aí, quando a pessoa que tá querendo fazer a chicha, aí ela se prepara pra festa né. Aí conversa e chama a pessoa, aí pessoa chama outra pessoa, a pessoa vem muito, senta em cima do pau roliço. Aí pra ouvi o que o chefe tá mandando. Aí fala: “fulano, vai acontecer a festa, vai acontecer a festa da chicha”, a mulher que tá tempo de lua, não pode participar, todo já sabe. Daí... só o pessoal livre pode participar. A mulher diz: “tá, eu tô livre”, aí a mulher fala: “o meu tempo tá chegando”. Aquela mulher fica triste, que não participa da festa né. Aí é assim, “tá bom, depois quando acontece na próxima você vai participar, quando não é seu tempo”. Aí, né, os home não pode chega nas mulher, as mulher não pode chegar nos marido. chegar... chegar pode, mas pra fazer aquilo não pode. Então é assim. Aí os home busca lenha. Dá muito trabalho para as mulher, por causa da chicha. É tarefa da mulher. Os home trabalha pouco, porque ele só busca lenha né. O home, vai... se quer fazer a pintura os home pinta, se não quer também não pinta né. Mas... os home sofre a noite também. É festa, festa boa.

É o milho pilado. [...] Ah o milho já tá numa fileira de milho dentro da casa né, como hoje a gente não plantamo milho agora né, mas talvez esse ano a gente vamo plantar.

Desbulha todinho, com a bacia grande né, toda as mulher né. Aí vai trabalhando alegre. Aí pila, depois cozinha, a vai de novo pilar, depois côa, é muito trabalho.

[...] Quando apronta a chicha, tem que aprontar junto. Tudo igual. Quando apronta aí avisa outro. [...] Cada um vai junto né “fulano já tá pronto?”, “tô, tá tudo pronto”, “então tá bom”. Quando dá umas seis hora, começa a lavar panela, balde, junto, junto também. Peneira, lava tudinho. Aí guarda os material, lá no lugar. Aí quando umas... seis e meia, quando tá no escuro, aí começa chamar o pessoal pra tomar um líquido, uma chicha, o começo. Aí passa uma cuia em cima da cabeça, aí pega um pouquinho, cada um dos pessoal vai bebendo um pouquinho, o começo. Só os home, aí ele prepara, coisa pra... participar. Quando as mulher tá fazendo a chicha aí os home busca a flauta. Quem quer tomar a noite? “Eu vô tomar, eu sou home, eu vou ganhar da mulher, eu vou ganhar. Eu vou tomar a chicha hoje”. Aí vai buscar

*flauta. Aí termina flauta. Aí depois os adulto entra na sua casa né, quando termina aquilo ali. Aí os rapaziada fica fora, ai começa o toque da flauta. Muita gente pode, quando tem muita chicha tem que ter muita pessoa, pra ganhar da mulher, senão, não ganha não. A mulher se quer participar também vai. É festa. Porque ela trabalha muito né. Porque ela pila, ela trabalha bastante. Aí quem bebe mais ganha. Ganha da mulher que trabalhou muito.*

*Aí os home toma chicha de noite, noite inteira, vai vomitando, é vômito pra quanto é lado. Se tem chicha na casa do João, aí pessoa vai... não deixa o pessoal dormir não. Aquele que tá fora, num deixa o pessoal dormir não. Ele coloca a flauta lá dentro e vai soprando. E vai uma bagunça, e vai embora, é festa. Aí quando o dono da casa não quer mais ouvi o toque da flauta, aí levanta, pega aquela bacia grande e oferece pra ele “Ah fulano, tá aqui a chicha pra você”. Aí pode tá forte, mas pode acabar e oferece pra outro, oferece pra outro, oferece pra outro, oferece pra outro, e é assim. E vai vomitando. Não tem quem não vomita não, é a chicha, é grande. A garganta pode não aguentar também, porque a garganta fraca. Tem a pessoa que não bota a fora, que a barriga fica desse tamanho, a barriga. (gesto de que a barriga fica muito grande). E se não bota a chicha pra fora, amanhã cedo fica bem ressaca mermo, é ressaca doida. Quando vomita bastante num dá muita ressaca não. É.*

*Termina de manhã. Aí quando dá umas seis hora, assim quando um tá escuro um pouco, aí o pessoal de casa, os adulto desce. Aí sopra, chama pessoal né, pra levar a chicha na frente dos pau roliço, aí faz a filinha das panelinha. Aí vai... quando chá é começo, aí os adulto toma. Vai passando as coisa na cabeça e vai tomando. Terminou aquilo panelinha né, agora é o resto, agora vamo acabar com a chicha. Panelão grandão, pode ser três, o outro traz quatro. Serve pra abençoar o espírito, abençoando a pessoa. A criança, aí depois bebe. [...] Não tem aquele que não vomita, todo tem que vomitar. Quando a chicha tá cheinha aqui dentro já (aponta para a barriga), pode botar tudo pra fora. Que aí, no vômito, a doença que tá dentro da gente, diz que tá saindo e tá limpando, diz que por dentro, limpando o sangue né, a doença tá saindo.*

*A limpeza do espírito, limpeza do corpo também né, limpeza do sangue também é muito bom.*

*Terminou. Ai já todo mundo já pode ir pra casa. [...] Aí num pode fazer ainda não, aquilo não.(sexo) Quando termina, continua de jejum ainda. Aí quando terminou tudo*

*aquela chicha tudinho, não tem mais nada, aí pode voltar ao normal. Leva uns cinco dia, uns seis dia, uns oito... quando a chicha termina pode fazer. Não pode derramar a chicha não. Tem botar na barriga mermo. A criancinha pode tomar, uma pessoa tem que tomar, qualquer um pode tomar.*

*É, é é, todo mundo faz, não muda também não, num muda não.*

#### 5.2.6.2 Festa do Peixe: Jatuarana

*Da jatuarana, vamo contar a Festa da Jatuarana, tamo deixando da jatuarana. Da jatuarana merma coisa também. O tempo não é longo aquela. O tempo é curtinho da jatuarana. É... hoje em dia, esse rio não tem mais peixe né. Tempo tinha bastante jatuarana aqui, mas agora hoje em dia não tem mais jatuarana. Os peixe que é bom pra fazer festa é jatuarana. Na minha frente pessoal não faz outro pexe, só jatuarana mermo. Só jatuarana, diz que é bom pro espírito.*

*A festa é assim... a pessoa que faz tapagi (tapagem), tapagi é uma coisa, uma cerca de peixe. Aí os dono da tapagi né, diz pra comunidade: “tem muito peixe pessoal, ali na tapagi tem muito peixe, vamo fazer as festa”, aí... vamo fazer hoje, vamo buscar peixe, todo mundo tem que tá livre, né, então tá bom, aí fica em jejum de novo de sexo.*

*[...] Cada um dos pessoal tem que ter dois jatuarana cada um. Pelo menos dois. Cada pessoa. Cada família. Aí vai né, as mulher trata os peixe né, com cuidado também, não pode cair peixe no chão, não pode rebentar aquela corda dos peixe. É ter respeito também, por causa do espírito. Tá atraindo a saúde. Quando tá perto de morrer, diz que rebenta aquela cordinha de peixe.*

*[...] Aí... dois na cordinha. Não pode rebentar aquilo ali não. [...] Aí depois quando a mulher sobe e entrega (os peixes) pros marido né, “marido, tá pronto, aqui e tal”, tratadinho. Aí os home vai buscar uma folha, pra embrulhar. Aí os home quando tá embrulhando os peixe senta tudo em cima de pau roliço. Aí vai fechando. Não pode colocar sal não, sem sal[...] embrulha ela todinha, aí a mulher tá pilando milho pra fazer pamonha pra comer junto com os peixe. Diz que o espírito gosta da pamonha né, comida antiga mesmo. Depois quando tá pronto né, aí quando dá umas seis ou sete horas, assim quase tá escuro, aí os home busca um prato de babaçu, a cuia grande de babaçu, os home busca isso daí. Ai traz um grande, uma grande assim desse tamanho, e uma outra pequeninha. Uns prato pra recolhe peixe, aí faz a fila*

*daquele prato grande lá. Aí tem uma pessoa que vai... que tá tirando e peixe na folha né. Não é qualquer uma pessoa também não. É, tem que ter próprio pessoa pra fazer isso.*

*Só aquela pessoa mermo, vai sempre trabalhando quando faz aquela festa. Só. Aí ela deixa lá, e fala “ô pessoal tá pronto aqui, agora vocês cuida”. Aí a gente espera até oito e meia, o máximo é nove hora. O mínimo é oito hora. Aí o espírito vem, a gente não vê nada né. Aí tá aí (o espírito), a gente não vê, as vezes tá aqui também, mas a gente não tá enxergando ele. Aí né, se ele acha bom também, ajuda a saúde. Ele aceita que ali, diz que ele repara né, talvez a pessoa, a pessoa tá no tempo da lua participa, talvez os home com sexo também participa, ele repara tudo. Então não pode. Aí a mulher não pode, porque o espírito tá lá, o espírito vê tudo né. É sagrado. A festa de peixe é muito curtinha, porque a gente come ele... a gente come acaba logo né, é um peixe, uma coisa boa pra pessoa. Pegou limão e vai... oh, rapaz. A gente come com uma vontade. Com macaxeira assada é mais gostoso.*

*É assim professora, [...] porque a gente conserva muito a nossa cultura, porque a gente não quer perder ela. Porque a gente tá recolhendo, a gente tá querendo colocar ela de volta dentro da comunidade. Tamo trabalhando pra isso, devolver aquilo que tá perdendo no tempo [...]. Fortalecer aquela cultura, a gente não quer perder ela, não quer não. É uma coisa bom pra mim, porque eu, como professor hoje, eu tô querendo colocar aquela que tá perdendo no lugar de novo. Pra isso eu tô trabalhando.*

#### 5.2.6.3 Festa das Ervas – Remédio Tradicional

*[..]tem uma erva também, da gopatoma também né. A erva a merma coisa também, num pode fazer nada. Gopatoma. Remédio tradicional. Serve pra proteger também, pra não a doença não chegar na gente. É tem bastante erva professora. Não é só gopatoma. É muita remédio tradicional, é muito. A gente junta as folha, a gente junta gopatoma, é tudo. Aí a pessoa, a mulher que tá no tempo da lua também não pode participar. Mesmo das festa lá. [...] Aí passa né, os home vai... toda a comunidade vai lá pro mato quando quer a comunidade toda pode participar [...] tem que tá livre, sem fazer nada, sem sexo. Tem que respeitar. Se não atrai doença. É o sagrado. As pessoa vão busca as erva. A gente pega pra mulher separado, os home traz a erva separado pra mulher. A mulher ajunta o grupinho lá e... aí... quando o home*

*chega, as criançada, aí pode entrar na frente né, o os home vão passando folha na cabeça, em cima da cabeça das mulher, dos menino também. Aí depois, quando umas seis horas, prepara. Pega a água com bacia o balde mesmo, pode sê balde grande. Aí vai machuca a erva e o líquido que tá na bacia, que tá verdinho. Verdinho, verdinho, das folhas. Aí começa aquelas cantoria, nas música, dançando... vai cantando mermo. Aí desse dia a saúde vai vim chegando. É não pode fazer mal.[...] Tem que fazer o bem mermo. Cinco dia. Quando tá banhando com aquele líquido... pode cantar. Pode cantar, durante cinco dia a gente pode tomar um banho toma banho só pra um lava corpo, só cai no rio e não pode mergulhar muito. Só pra refrescar o corpo, não pode usar sabão. Passa seis dia sem fazê sexo. Aí toma banho bem mermo, com sabão, tudo, bem lava todinho, aí pode...*

*Aí termina aquela ali, pronto. Quando a gente faz bom festa, aí não acontece nada. Ai não vem doença, não atrai mordida de cobra, não tem nada. Todo mundo livre. Assim a gente sabe, a gente passou direitinho o remédio.*

*Por falta de jatuarana tá parada a festa do peixe tá parada por falta de peixe. E da caça também tá parada porque a gente não passa muito tempo aqui também na aldeia né. Aí prá fazer essa festa tem que comunica todinha pessoal. Noutra aldeia... todo. Aí quem quer participar vem participar.*

*A festa do peixe talvez tá com três ano.*

*Da caça a gente fizemo parece que tá com dois ano.*

*Tudo por falta do material, é isso.*

*Da erva parece que tá com um ano. Um ano.*

*Da chicha a gente... tá com dois ano, dois ano que não faz.*

Sujeito enunciator	Rito (evento)	Passado	Presente
Antenor Karitiana	Festa tradicional	Antigamente as mulheres cantavam na língua e os homens também cantavam. A festa tradicional do povo Karitiana não é diversão é um ritual em meu ponto de vista. Não é uma festa, só é a forma que falamos para se divertir e para agradecer a Deus [...]. Porque nessa e todo o tipo de festa Karitiana é falado muito o nome de Deus, pede para que Deus os ajude, dê saúde, educação, tudo, então no meu ponto de vista a festa como a caça, a xixá,	Um pivô da separação da cultura com a igreja, interfere muito pois quem tá com Deus vai precisar de quê? Não vai precisar de mais nada. Então a festa deles o Deus deles parece que é diferente, eles acham isso, pois Deus não é dividido em dois nem em vários, Deus é só um. Tem religião que não deixa que se pinte, não pode comer vários tipos de coisas que somos acostumados. Impede até de usar as coisas, aí fica complicado a chegada dos evangélicos,

		<p>remédio tradicional, mingau, tudo é para agradecer a Deus, tipo uma cerimônia para se aproximar de Deus.</p>	<p>por outro lado é bom, eles fazem mais isso para deixar de beber o que é muito legal.</p> <p>Eu tô com um ano aqui, acho que tem mais de cinco anos que não tem festa tradicional, porque neste tipo de casa de hoje não permite fazer esse tipo de festa. Porque agente faz mais ao redor do esteio. Tinha que ser aquelasocas de antigamente. Já tá no projeto para nós construir asocas em toda aldeia, aí nós vamos fazer a festa tradicional em todas as aldeias pelo menos uma vez por ano em cada aldeia.</p> <p><i>(pesquisadora - O fato de eles não plantarem tanto milho colabora pra não ter a festa?)</i>[...] Isso também colabora, é uma coisa que o povo está sem rumo, não tem um cacique que tem peso, que sabe que é o cacique original. Quer dizer eu sou índio original e tradicional ao mesmo tempo, mas os caciques que estão colocando é cacique político.</p>
Antonio Karitiana	Festa tradicional: Chicha	<p>A diversão das comunidade é as festa tradicional. Os adulto brinca como criança... como jovem, é as festa tradicional. Todo mundo fica alegre. Cada chicha, cada caça, cada peixe também, é a diversão da comunidade todo. É a alegria do povo.</p> <p>[...] A mulher que tá no tempo de lua, não pode participar, é sagrado pra nós, que atrai a saúde, as festa. Aí a gente fica... O espírito chega né, os espírito que observa a gente, aí quando acha bom, aí atrai saúde. Se o espírito acha ruim, as festa, não atrai saúde. Aí traz doença né, aí não dá.</p> <p>[...] Aí, né, os home não pode chega nas mulher, as mulher não pode chegar nos marido. chegar... chegar pode, mas pra fazer aquilo não pode.</p> <p>[...] Aí os home busca lenha. Dá muito trabalho para as mulher, por causa da chicha. É tarefa da mulher. Os home trabalha pouco, porque ele só busca lenha né. O home, vai... se quer fazer a pintura os home pinta, se não quer</p>	<p>É, é é, todo mundo faz, não muda também não, num muda não.</p>

		<p>também não pinta né. Mas... os home sofre a noite também. É festa, festa boa. [...]. Aí os home toma chicha de noite, noite inteira, vai vomitando, é vômito pra quanto é lado.</p> <p>Quando a chicha tá cheinha aqui dentro já (<i>aponta para a barriga</i>), pode botar tudo pra fora. Que aí, no vômito, a doença que tá dentro da gente, diz que tá saindo e tá limpando, diz que por dentro, limpando o sangue né, a doença tá saindo.</p> <p>A limpeza do espírito, limpeza do corpo também né, limpeza do sangue também é muito bom.</p> <p>Terminou. Aí já todo mundo já pode ir pra casa. [...]. Aí num pode fazer ainda não, aquilo não. (<i>sexo</i>)</p>	
	Festa tradicional: Peixe - Jatuarana	<p>A festa é assim... a pessoa que faz tapagi (<i>tapagem</i>), tapági é uma coisa, uma cerca de peixe. Aí os dono da tapagi né, diz pra comunidade: "tem muito peixe pessoal, ali na tapagi tem muito peixe, vamo fazer as festa", aí... vamo fazer hoje, vamo buscar peixe, todo mundo tem que tá livre, né, então tá bom, aí fica em jejum de novo de sexo.</p> <p>[...] Aí vai né, as mulher trata os peixe né, com cuidado também, não pode cair peixe no chão, não pode rebentar aquela corda dos peixe. É ter respeito também, por causa do espírito. Tá atraindo a saúde. Quando tá perto de morrer, diz que rebenta aquela cordinha de peixe.</p> <p>Aí o espírito vem, a gente não vê nada né. Aí tá aí (o espírito), a gente não vê, as vezes tá aqui também, mas a gente não tá enxergando ele. Aí né, se ele acha bom também, ajuda a saúde.</p>	<p>Da jatuarana, vamo contar a festa da jatuarana, tamo deixando da jatuarana.</p> <p>[...] É... hoje em dia, esse rio não tem mais peixe né. Tempo tinha bastante jatuarana aqui, mas agora hoje em dia não tem mais jatuarana.</p>
		<p>Remédio tradicional. Serve pra proteger também, pra não a doença não chegar na gente. É tem bastante erva professora. Não é só gopatoma. É muita remédio tradicional, é muito. A gente junta as folha, a gente junta gopatoma, é tudo. Aí a pessoa, a mulher que tá no</p>	<p>Por falta de jatuarana tá parada a festa do peixe tá parada por falta de peixe.</p> <p>E da caça também tá parada porque a gente não passa muito tempo aqui também na aldeia né. Aí prá fazer essa festa tem que comunica todinha pessoal. Noutra</p>



	<p>Festa tradicional: Festa das Ervas – remédio tradicional)</p>	<p>tempo da lua também não pode participar. Mesmo das festa lá. [...] Aí passa né, os home vai... toda a comunidade vai lá pro mato quando quer a comunidade toda pode participar [...] tem que tá livre, sem fazer nada, sem sexo. Tem que respeitar. Se não atrai doença. É o sagrado.</p> <p>[...] As pessoa vão busca as erva. [...] os home vão passando folha na cabeça, em cima da cabeça das mulher, dos menino também. Aí depois, quando umas seis horas, prepara. Pega a água com bacia o balde mesmo, pode sê balde grande. Aí vai machuca a erva e o líquido que tá na bacia, que tá verdinho. Verdinho, verdinho, das folhas. Aí começa aquelas cantoria, nas música, dançando... vai cantando mermo. Aí desse dia a saúde vai vim chegando.</p>	<p>aldeia... todo. Aí quem quer participar vem participar.</p> <p>A festa do peixe talvez tá com três ano. Da caça a gente fizemo parece que tá com dois ano. Tudo por falta do material, é isso.</p> <p>Da erva parece que tá com um ano. Um ano. Da chicha a gente... tá com dois ano, dois ano que não faz.</p> <p>É assim professora, [...] porque a gente conserva muito a nossa cultura, porque a gente não quer perder ela. Porque a gente tá recolhendo, a gente tá querendo colocar ela de volta dentro da comunidade. Tamo trabalhando pra isso, devolver aquilo que tá perdendo no tempo [...]. Fortalecer aquela cultura, a gente não quer perder ela, não quer não. É uma coisa bom pra mim, porque eu, como professor hoje, eu tô querendo colocar aquela que tá perdendo no lugar de novo. Pra isso eu tô trabalhando.</p>
--	--	---	---

Ao falar sobre a temática “festa tradicional”, o Presidente da APK diz que não se trata de festa no sentido apenas de diversão. Ao contrário, as festas tradicionais são rituais que possibilitam o encontro da comunidade com Deus. Por isso, seguem regras rígidas para que os espíritos aceitem de bom grado o ritual oferecido a Deus para agradecimento pela saúde e pelas graças alcançadas.

Antenor diz que hoje há um afastamento de muitos indígenas nas festas tradicionais do seu povo em função de certas proibições que as igrejas impõem aos seus membros. Ele reclama que existem religiões que não deixam os indígenas usarem pintura corporal, comerem certos tipos de carnes e usarem certos apetrechos típicos da cultura Karitiana. “[...] *Tem religião que não deixa que se pinte, não pode comer vários tipos de coisas que somos acostumados. Impede até de usar as coisas, aí fica complicado a chegada dos evangélicos, por outro lado é bom, eles fazem mais isso para deixar de beber o que é muito legal [...]*”

Diz também que a forma como as casas estão construídas hoje são empecilhos para a realização de determinados rituais, pois, para realizá-los adequadamente, precisariam das casas que possuíam um esteio central, como eram as casas (ocas) antigamente. Para isso, ele está sentindo a necessidade de voltar a construir casas no estilo ocas em cada aldeia como estratégia de não deixar a comunidade perder seus ritos.

Ao ser questionado se o fato de não haver grandes plantações de milho também colabora para a não realização da festa da chicha, por falta da matéria-prima, Antenor concorda e afirma que o povo Karitiana “está sem rumo, não tem um cacique que tem peso, que sabe que é o cacique original<sup>11</sup>.”

Nessa temática das festas tradicionais, Antônio Karitiana fez a narrativa da Festa da Chicha, do Peixe (Jatuarana) e da Festa das Ervas (Remédios tradicionais). Alguns elementos essenciais de cada festa são comuns a todas elas. Por exemplo, os participantes precisam estar “livres”, ou seja, a mulher não pode estar no período de menstruação. Os homens e mulheres não podem manter relações sexuais antes, durante e depois do ritual. Os prazos precisam ser respeitados, caso contrário os espíritos castigam, trazendo doenças para a família.

Outro fator importante é o fato de que, conforme disse Antenor, as festas não são profanas, mas religiosas, ou seja, o objetivo não é apenas a diversão, mas um momento de agradecer aos espíritos pela saúde e pedir proteção a Deus. Ficou claro em todas as modalidades de festas (rituais) que existem regras e precisam ser cumpridas à risca, caso contrário há o castigo.

#### 5.2.7 a) Morte

por: **Antônio Karitiana**

*Na morte... é... quando morreu né, primeiro o choro né, aí quem enterra os corpos não é a família, não é a pessoa que tá tendo o caso de tristeza né, é outra pessoa, outra família, que faz, que cava um túmulo né. [...] Aí primeira coisa tem que amarraram cordão branco, a linha indígena mesmo. Amarra aqui, no pé, e tendo um*

---

<sup>11</sup> Antenor define “cacique original” como sendo aquele sujeito que segue a hierarquia da família, a função de cacique é passada de geração a geração. Na atualidade, o cacique dos Karitiana são eleitos pelos membros da comunidade indígena em cada aldeia Karitiana.

*colar, coloca o colar no pescoço dele, dente de onça, coloca dente de onça aqui, (gesto de colocar o colar no pescoço) é muito diferente.*

*O sentido disso daí, pra ele ir embora no espírito. Os dente de onça, pra ele... pro espírito dele vira onça, aí o espírito dele quando fica no túmulo sai como onça, e vai embora. É verdade isso daí. É e vai embora, segue pro outro mundo. Quando tá preparando a coisa pra ele, tem que preparar coisa todinha pra ele. Ai a gente coloca comida dele aqui, exemplo de comida dele mas o espírito não come não, coloca milho, milho torrado né, pequeno milho, dois, dois milho, coloca na mão dele pra ele segurar. Paçoca, amendoim pilado, coloca aqui, macaxeirinha também, pra ele, pra não o espírito dele não ficar com fome quando tá indo embora. Aí fala com o corpo né: “isso aqui é pra ti leva, quando você sai, quando você tá indo embora, pra você não sentir fome, quando sentir fome, você vai come isso daí”. Conversa com o corpo né. Ai depois disso, coloca o corpo na rede.[...] Aí quando chega lá e amarra a rede né, no túmulo, aí coloca o corpo dentro da rede, como a gente vive. Aí depois, cobre com a palha, bem cobridinho mesmo, depois joga um barro em cima, aí depois pega água e vai alisando, fica bem liso o túmulo, aí quando termina ele... faz uma casinha, tipo uma oquinha, esse daí é bem cuidado também. Não pode quebrar palha, não pode quebrar madeira, madeira da casinha do túmulo, se quebrar diz que de repente, diz que acontece de novo a mesma coisa. A por causa disso a gente não pode... tem que fazer cuidado, bem devagar. A pessoa que tá fazendo... que vai fazer a casa do túmulo, não pode fazer sexo, passa uns cinco dia sem fazê nada, depois de cinco dia, até termina aquele coisa. [...] Aí amanhã cedo, manda o pessoa caçar, pra matar caça. Não é muito. Pode ser dois... quatro caça. Só ave o mutum, o nambozin, o tucano, uma coisa rara. Pra despedir, que ele... quando tá vivo come aquela coisa, pra despedir que ele comeu aquilo ali. Aí chega lá, e conversa com ele assim, a cabeça dele é pra cá né? Aí aonde tá a cabeça dele, a gente fala com o corpo que tá lá dentro do coisa lá. “Ah fulano esse daqui é carne, essa carne aqui a gente comia... quando tá junto, quando tá vivo, então eu tô te oferecendo essa coisa pra você. Quando eu tô dando essa coisa pra você, você vai me ajudar a criar meu filho, minha família, tem que me ajudar... saúde, pra essa pessoa ficar no seu lugar, né”. Ai assim vai falando com ele. Aí depois quanto terminou, é muita gente, quem matou caça né, vai lá... vai lá conversar com ele. Aí depois disso, é... assa carne né, muquinhado, embrulhado com a folha, depois assa. Aí quando dá uma seis horinha né, aí tira um banco roliço, que era um pau roliço, que é comprido né. Aí chama*

*muita gente, a família né. Aí espera o espírito dele chegar, o espírito dele pega carne, recebe carne né, aí espera até sete hora. Sete hora, sete e meia né, aí o espírito já pegou... recebeu a carne, aí a família pode comer, se alimenta né, pronto. [...] todos participa. não pode jogar osso no chão, não pode jogar osso pro cachorro, o osso é ajuntado. Com respeito também. Aí embrulha na folhinha e leva pro mato, pra guardar. É assim.*

*Aí também tô esquecendo, quando terminou o túmulo, aí a mulher, que é irmã, pode ser a mãe, pode se uma tia né, aí faz uma chicha. Não é chicha igual a da gente não, que a gente toma não, é diferente. Pilou, um pilado só, aí já cozinhou. Mal penerado, pronto, e a pessoa pega a erva do mato e machuca e pinga lá dentro, o suco lá dentro, e mistura junto com a chicha. E deixa aonde o túmulo tá, na frente da porta do túmulo. Pra... pro espírito tomar. Quando o espírito sai, às vezes ele sai com sede né, aí primeiro ele vai aonde tá a chicha. Diz que pode deixar uma cuinha sequinha, sequinha, num tem nada a água lá dentro, Ai daqui a uns tempinho, sete hora a gente pode ir olhar. Se ele num tomar, tá seco ainda. Aí pode voltar, aí depois volta de novo lá, aí quando ele saiu já tomou. Aí quando ele toma, diz que tem um resto de chicha na cuia, assim que se sabe que o espírito da pessoa já saiu, que ele aceitou, que ele vai ajudar a gente, pra saúde pra família. Se ele num faz isso, diz que tá com raiva da gente. É... num come carne também tá com raiva.*

*Aí professora, passa remédio, é as ervas. Pega do mato pra amansar o espírito. Faz ritual. Na casa mesmo. Coloca a chicha na frente do túmulo e também coloca dentro da casa. Se não toma daquilo ali o espírito pode tá dentro da casa dele, aonde que ele tava, aí todo mundo fica quieto. Quando chega lá ele faz barulho, aí a gente já sabe que era ele. Ele já aceitou, aí tomou também aí ele vai embora. Aí quando ele foi embora, a gente num faz nada não; deixa ele ir embora. Aí a tristeza... fica né, saudade fica, chororô também.*

*Hoje é assim, aquele ali não muda, merma coisa, num muda não, não pode mudar aquele ali, é uma coisa... é uma coisa mais... sagrado pra gente.*

#### 5.2.7 b) Morte

por: **Cizino Dantas de Moraes**

*A morte, tem ritual, tem ritual.*

*A gente cava buraco né, cava buraco, é... Dois, metro né. Então, hoje, é... caixão né? Num tem caixão? Pessoal não esquece mais caixão né, aí coloca o caixão, aí depois coloca a rede. Num pode joga lá dentro. Igual vivo mesmo, como o antigo Deus faz pra gente. É assim, como vivo mermo amarrado lá no fundo. Aí depois cobre aquele palha, todinha assim amarrado. joga barro em cima tem barro. [...]*

*Coloca jirau, aí coloca aquele palha que amassou em cima, aí em cima usa caixão fica aberto. Bota na rede aí depois leva lá no cemitério. Ai amarra lá, aí fica lá. [...] Aí depois coloca em cima assim barro né. Aí pronto. Depois, amanhã a gente faz aquele casinha dele. Casa. [...] Então é isso. Nossa cultura hoje é isso, a gente não deixa isso daí. Hã?*

*Ritual, isso é ritual. Nosso ritual. Depois a gente mata a caça pra ele. Como festinha mesmo, fosse aniversário dele, aniversário dele mesmo. Pode matar mutum, a gente coloca ali, a gente conversa com ela. “Aqui a comida pra você. Isso nós come, quando a gente tá vivo. Agora tu vai cuidar com a gente, cuida nosso filho, cuida nosso irmão, cuida todo. Por caso disso tá aqui a sua comida, pronto”. A gente conversando a morte, todo mundo conversando com ela. Com ele, com ela né.*

*É... Aí de noite a gente come carne. Come carne, chama espírito, espírito pega aquele coisa, pronto. Aí num pode andar com mulher, quando dá cinco dia. Aí então pronto, só isso, é nosso ritual.*

*Num mudou num muda aí... Esse ai num muda não, nunca num muda, nunca. Num pode mudar não.*

Sujeito enunciador	Rito (evento)	Passado	Presente
		Na morte... é... quando morreu né, primeiro o choro né, aí quem enterra os corpos não é a família, não é a pessoa que tá tendo o caso de tristeza né, é outra pessoa, outra família, que faz, que cava um túmulo né. [...] Aí primeira coisa tem que amarrar um cordão branco, a linha indígena mesmo. Amarra aqui, no pé, e tendo um colar, coloca o colar no pescoço dele, dente de onça, coloca dente de onça aqui, (gesto de colocar o colar no	Hoje é assim, aquele ali não muda, merma coisa, num muda não, não pode mudar aquele ali, é uma coisa... é uma coisa mais... sagrado pra gente.

Antônio Karitiana	Morte	<p>pescoço) é muito diferente.</p> <p>[...] O sentido disso daí, pra ele ir embora no espírito. Os dente de onça, pra ele... pro espírito dele vira onça, aí o espírito dele quando fica no túmulo sai como onça, e vai embora. É verdade isso daí. É e vai embora, segue pro outro mundo.</p> <p>[...] Aí a gente coloca comida dele aqui, exemplo de comida dele mas o espírito não come não, coloca milho, milho torrado né, pequeno milho, dois, dois milho, coloca na mão dele pra ele segurar. Paçoca, amendoim pilado, coloca aqui, macaxeirinha também, pra ele, pra não o espírito dele não ficar com fome quando tá indo embora. Aí fala com o corpo né: "isso aqui é pra ti leva, quando você sai, quando você tá indo embora, pra você não sentir fome, quando sentir fome, você vai come isso daí". Conversa com o corpo né. Aí depois disso, coloca o corpo na rede.[...] Aí quando chega lá e amarra a rede né, no túmulo, aí coloca o corpo dentro da rede, como a gente vive. Aí depois, cobre com a palha, bem cobridinho mesmo, depois joga um barro em cima, aí depois pega água e vai alisando, fica bem liso o túmulo, aí quando termina ele... faz uma casinha, tipo uma oquinha, esse daí é bem cuidado também.</p> <p>[...] A pessoa que tá fazendo... que vai fazer a casa do túmulo, não pode fazer sexo, passa uns cinco dia sem fazer nada, depois de cinco dia, até termina aquele coisa.</p> <p>[...] Aí chega lá, e conversa com ele assim,</p>	
-------------------	-------	---	--

		<p>a cabeça dele é pra cá né? Aí aonde tá a cabeça dele, a gente fala com o corpo que tá lá dentro do coisa lá. “Ah fulano esse daqui é carne, essa carne aqui a gente comia... quando tá junto, quando tá vivo, então eu tô te oferecendo essa coisa pra você. Quando eu tô dando essa coisa pra você, você vai me ajudar a criar meu filho, minha família, tem que me ajudar... saúde, pra essa pessoa ficar no seu lugar, né”. Ai assim vai falando com ele.</p> <p>[...] Aí também tô esquecendo, quando terminou o túmulo, aí a mulher, que é irmã, pode ser a mãe, pode se uma tia né, aí faz uma chicha. Não é chicha igual a da gente não, que a gente toma não, é diferente. Pilou, um pilado só, aí já cozinhou. Mal penerado, pronto, e a pessoa pega a erva do mato e machuca e pinga lá dentro, o suco lá dentro, e mistura junto com a chicha. E deixa aonde o túmulo tá, na frente da porta do túmulo. Pra... pro espírito tomar. Quando o espírito sai, às vezes ele sai com sede né, aí primeiro ele vai aonde tá a chicha. Diz que pode deixar uma cuinha sequinha, sequinha, num tem nada a água lá dentro, Ai daqui a uns tempinho, sete hora a gente pode ir olhar. Se ele num tomar, tá seco ainda. Aí pode voltar, aí depois volta de novo lá, aí quando ele saiu já tomou. Aí quando ele toma, diz que tem um resto de chicha na cuia, assim que se sabe que o espírito da pessoa já saiu, que ele aceitou, que ele vai ajudar a gente, pra saúde pra família. Se ele num faz isso, diz que tá com raiva da gente. É... num come carne também tá com raiva.</p>	
--	--	---	--

Cizino	Morte	<p>A morte, tem ritual, tem ritual. A gente cava buraco né, cava buraco, é... Dois,metro né.</p> <p>Aí depois cobre aquele palha, todinha assim amarrado. Joga barro em cima tem barro. [...] Coloca jirau, aí coloca aquele palha que amassou em cima, aí em cima usa caixão fica aberto. Bota na rede aí depois leva lá no cemitério. Ai amarra lá, aí fica lá. [...] Aí depois coloca em cima assim barro né. Aí pronto. Depois, amanhã a gente faz aquele casinha dele.</p> <p>Depois a gente mata a caça pra ele. Como festinha mesmo, fosse aniversário dele, aniversário dele mesmo. Pode matar mutum, a gente coloca ali, a gente conversa com ela. "Aqui a comida pra você. Isso nós come, quando a gente tá vivo. Agora tu vai cuidar com a gente, cuida nosso filho, cuida nosso irmão, cuida todo. Por caso disso tá aqui a sua comida, pronto".</p> <p>É... Aí de noite a gente come carne. Come carne, chama espírito, espírito pega aquele coisa, pronto. Aí num pode andar com mulher, quando dá cinco dia. Aí então pronto, só isso, é nosso ritual</p>	<p>Então, hoje, é... caixão né? Num tem caixão? Pessoal não esquece mais caixão né, aí coloca o caixão, aí depois coloca a rede.</p> <p>Nossa cultura hoje é isso, a gente não deixa isso daí. Hã?</p> <p>Num mudou num muda aí... Esse ai num muda não, nunca num muda, nunca. Num pode mudar não.</p>
--------	-------	--	---

Na descrição sobre a morte, Antônio pormenoriza o ritual, de modo que o seu interlocutor passa a vivenciar aquele momento como se estivesse de fato ocorrendo. Diz que no enterro, os procedimentos de entrega do morto a "outro mundo" não é feita pela família, uma vez que a família está emocionalmente desamparada em função do sinistro ocorrido. Outras pessoas da comunidade é que se responsabilizam para os procedimentos que começa pela preparação do túmulo.



Depois vem a preparação do defunto, colocando-lhe colar com dente de onça, que para os indígenas, possui um significado especial. Para o enterro, o defunto é colocado em uma rede, que, por sua vez, essa rede é colocada no caixão. Tudo isso sendo feito com muito cuidado, como se a pessoa estivesse viva. Após ser posto no túmulo, coloca-se a terra e constrói uma “oquinha” (casinha) para a proteção do falecido. A parte final desse rito, dá-se com as ofertas de alimentos como caça, chicha que são preparados e deixados sobre o túmulo para quando o espírito sair do corpo, se alimentar e seguir para o “outro mundo”.

Antenor e Cizino enfatizam que os ritos com relação à morte ainda são feitos com muito respeito, com muito cuidado para não deixar o espírito do falecido chateado. Para eles, se não houver tal respeito, fatalmente o castigo virá e outra pessoa da comunidade pode vir a falecer.

Assim, os Karitiana vão contando suas histórias, suas vivências, seus modos de se posicionar diante dos fatos do cotidiano. Daí que nos importa ouvir/ler as narrativas dos Karitiana para compreender seus anseios, suas “vontades de verdades”, perceber seus textos numa “arena de lutas”, como diz Foucault (2007) para se entender a trajetória histórico-social desse povo, pois para este autor o sujeito é constituído pelos acontecimentos discursivos.

Hall (2006) afirma que a identidade é formada na interação do sujeito com a sociedade, onde esse sujeito mantém contato com outras culturais que, por sua vez, esse processo dialógico com culturas diferentes metamorfoseia a postura do indivíduo. Esse pressuposto de que a identidade é formada em um processo interacional com o meio em que o indivíduo atua, converge com o conceito de sujeito defendido por Bakhtin (2010) e Foucault (2007). Barros (2007, p.27), define a noção de sujeito com vista na teoria Bakhtiniana, sendo:

“[...] a de sujeito social, caracterizado por pertencer a uma classe social e em que dialogam os diferentes discursos da sociedade. [...] o dialogismo interacional de Bakhtin desloca o conceito de sujeito, que perde o papel de centro ao ser substituído por diferentes vozes sociais que fazem dele um sujeito histórico e ideológico.”

Bakhtin, grande pensador do discurso, estuda as realidades humanas através da linguagem. Consequentemente, pela linguagem, estuda o sujeito e tenta compreender as relações desse sujeito na sociedade. Bakhtin introduz no debate

sobre discurso, dentre outros aspectos, a questão da alteridade, ou seja, a valorização da fala/discurso do “outro”. Para este autor, devemos nos importar com o que o “outro” diz, uma vez que o sujeito se constitui na relação com os outros sujeitos na sociedade, num processo contínuo de diálogo e interação comunicativa.

De modo geral, podemos perceber nas narrativas sobre os ritos de passagem dos Karitiana que os sujeitos enunciadores estão se sentindo “deslocados,” e “fragmentados” (Hall, 2006), em razão das mudanças sócio-econômicas e culturais pelas quais a comunidade indígena vem passando. Em todos os discursos aqui elencados, percebemos a fragilidade dos Karitiana diante desse processo intercultural pelo qual eles vêm vivenciando com mais frequência nos tempos atuais.

Para entender melhor esses discursos e evitar repetições teóricas, escolhemos trabalhar com o rito de passagem que trata da adolescência. Nessa narrativa vamos verificar as condições de produção do discurso: quem fala? Onde fala? Para quem fala? Por que fala?

Inicialmente trataremos do discurso do sujeito enunciadador Cizino Moraes – pajé dos Karitiana. No relato sobre “adolescência”, Cizino deixa transparecer a inquietação, a preocupação com o comportamento da juventude indígena Karitiana nos dias atuais. *“[...] Jove não ajuda **mais** na roça. **Agora** tá tudo difícil. O cacique tá sofrendo. Não tem **mais** jove lá na aldeia pra ajudar as família. Os jove tá estudando, como o branco. Estudante **não trabalha, só estuda. Isso** atrapalhou muito. Primeiro atrapalhou isso, **depois** entraram na igreja de crente, **acabou tudo. Acabou.** [...] Não usa **mais** remédio do mato. Não usa **mais** nada. Aí pajé cacique sofrendo, sozinho, não **olha mais cacique, não olha mais nada, não respeita mais cacique, num respeita mais nada. Respeita só lei de branco.**”*

Analisando semanticamente as palavras dentro do contexto, “mais”, “agora”, “depois”, “acabou tudo”, “só”, podemos inferir do texto que muitas mudanças estão ocorrendo nas atitudes dos adolescentes Karitiana. Tais mudanças são atribuídas pelo pajé ao acesso dos jovens à escola e à igreja evangélica. De acordo com o texto, antes dos jovens terem acesso a essas instituições, o comportamento deles era diferente, ou seja, os jovens seguiam os costumes/tradições da comunidade. No entanto, hoje, os jovens já não ajudam sua família nos trabalhos de roça; esses

jovens se deslocam com muita frequência para a cidade e, outro fator de destaque, é a não obediência dos jovens ao cacique da aldeia como acontecia no passado.

*“[...] Não tem dinheiro, não vem de graça, entendeu? Hoje em dia, não tem mais isso não. Tem que ir na cidade, tem que comprar, tem que ter dinheiro, tem que ir no banco. Quem não é contratado, tá sofrendo, entendeu? [...]”*

Por outro lado, o pajé compreende que os tempos estão se modificando, que a comunidade precisa de recursos financeiros para a sua sobrevivência. De modo geral, hoje as famílias indígenas têm as mesmas necessidades materiais (consumo) de uma família de qualquer outra sociedade. Os filhos precisam de educação, acesso à saúde, transporte, boa alimentação, vestuários e tantos outros.

Cizino deixa transparecer sua preocupação com relação à proximidade das aldeias com a capital Porto Velho, pois os jovens estão mais expostos a cometer algum tipo de infração e vir a ser preso pelas leis do “branco”. *“[...] Ó, vocês mesmo tá se entregando para lei de branco. Vocês não faz bagunça na cidade. Se você fizer bagunça você apanha, você vai pro urso branco<sup>12</sup>. Tudo tá se resolvendo lá. Isso daí eles não tá compreendendo não.*

Na sequência da narrativa, Cizino fala que a FUNAI não tem prestado um serviço digno à comunidade indígena como acontecia em tempos anteriores. Denuncia que na Casa do Índio, em Porto Velho, a água teria sido cortada pela FUNAI. Quando o pajé fala que ficou “envergonhado”, entendemos que ele se envergonha pelo fato dos indígenas não receberem tratamento respeitoso e digno, quando estaria sendo negado a eles o elemento primordial para a sobrevivência do ser humano: a água. *“[...] Agora tá muito pior, sabe por quê? A FUNAI tá aborrecida, a FUNAI não tá nem aí pra gente. E cortou água, não tem água mais aqui. Não tem mais água aqui. A gente tá tomando banho lá na bica, entendeu? Esse aí pra mim é muito ruim, pra mim é... Tipo, é envergonhado com isso entendeu?”* o pajé recorda do tempo em que os indígenas eram tratados com mais respeito, como acesso a boa alimentação, remédios, dentre outros.

O pajé expõe também as dificuldades financeiras por que passam os Karitiana por falta de emprego, de um salário mensal.

*“[...] Agora isso daqui, vocês sabe mataram Apoema. Chico Meireles cuidava bem da gente, tinha farmácia aqui, tinha comida aqui, tinha tudo, tudo, tudo. Não tem mais*

<sup>12</sup>Presídio estadual popularmente conhecido por “Urso Branco” que fica em Porto Velho/RO.

*isso não. Acabou, entendeu? É por isso que índio tá sofrendo. Tá sofrendo. E eu falei pra você, tem índio contratado, mas tem índio não contratado, eu não tenho contrato, eu sou cacique, eu só cuido de pessoa, eu não tenho contrato, entendeu? Agora eu tenho aposentadoria né? Pouco né.*

*“[...] Cacique tá querendo que a pessoa trabalhe, plante, planta macaxeira, planta milho, planta cará, planta batata. Cacique não esquece esse lei.”* Nesta fala, percebemos que Cizino se preocupa em resgatar os trabalhos que outrora impulsionavam a vida econômica das aldeias e serviam para alimentar a comunidade. Época em que esses indígenas não dependiam tanto de dinheiro para a sobrevivência do grupo.

Trabalhando na perspectiva das condições de produção de que fala Foucault (2007) e que em muitos aspectos teóricos se alia aos pensamentos de Bakhtin (2010), percebemos através do discurso do indígena um sujeito enunciador amargurado, pois na condição de único pajé da comunidade Karitiana e cacique da aldeia de Candeias, tem presenciado, diariamente, as transformações e as dificuldades pelas quais passam seu povo. O pajé tinha pleno conhecimento de que estava dando uma entrevista para um trabalho científico a ser divulgado na sociedade. Seria, portanto, uma possibilidade da sua voz ser ouvida e suas denúncias e reivindicações serem conhecidas e, talvez, as reivindicações atendidas.

Desta feita, de acordo com Bakhtin (2010) a enunciação possui natureza social e todo discurso possui um objetivo de ser dito do jeito que foi dito e não de outra maneira. Ao formular seu discurso, Cizino tinha objetivos, tinha uma intencionalidade, ou seja, fazer conhecer as agruras pelas quais passam sua comunidade. *“[...] Eu não tô falando mal na FUNAI. Não é na FUNAI, quem tá na FUNAI sabe, entendeu? FUNAI tá lá. Presidente na FUNAI eu acho que não tá sabendo, eu tô indo pra Brasília pra saber isso.”* No momento em que o pajé percebe que seu discurso poderia ser interpretado em desfavor da FUNAI, ele tenta reconstruir sua fala, negando que *esteja falando mal da FUNAI* e ameniza a situação, dizendo que o presidente da FUNAI talvez nem tenha conhecimento dos fatos que ocorrem com os indígenas em Rondônia.

Foucault (2007) trabalha nessa perspectiva, considerando que os indivíduos são ligados a certas doutrinas que lhes proíbe proferir certos discursos, pois correrá o risco de se questionar “a vontade de verdade” desse discurso. Daí que Cizino deu

preferência pela reconstrução do seu dito, para fazer o discurso “politicamente correto”, pois a sua experiência de vida já o ensinou que o discurso tem poder. De acordo com Foucault (2007), em certas circunstâncias, não é o discurso verdadeiro que tem maior importância, mas sim, o discurso instituído, mesmo que esse não seja o verdadeiro, importando quem diz, como se diz em que situação o discurso foi proferido.

Bakhtin (2010) considera as relações do discurso com o enunciado, com o contexto sócio-histórico ou com o “outro” como sendo relações de discurso-enunciado. Segundo Barros (2007, p. 31), “Bakhtin considera o dialogismo o princípio constitutivo da linguagem e a condição do sentido do discurso.” E a autora define o texto dialógico como “[...] “tecido de muitas vozes”, ou de muitos textos ou discursos, que se entrecruzam, se completam, respondem umas às outras ou polemizam entre si no interior do texto.[...]”

Este fenômeno é perfeitamente perceptível na discursividade dos Karitiana. Um discurso dialogando com o outro nas descrições de seus ritos, nas preocupações da comunidade indígena, enfim, o “dialogismo” bakhtiniano está presente nos discursos dos sujeitos enunciadore seja para dialogar entre os discursos ou entre os interlocutores.

Como não poderia ser diferente, as marcas de subjetividade estão presentes nas narrativas dos sujeitos enunciadore, através da dinâmica dos acontecimentos, sendo, portanto, produtores de suas histórias pelo viés do discurso. A alteridade do sujeito é construída pelas várias vozes presentes no texto e que geram significados.

A questão ideológica é outro fator importante nos discursos dos Karitiana. Para abordar essa temática nos apoiaremos no conceito de ideologia de Althusser (2007, p. 69) “[...] a ideologia passa a ser um sistema das ideias, das representações, que domina o espírito de um homem ou de um grupo social.” Mais adiante o autor complementa (2007, p. 91): “[...]1. Só existe prática através e sob uma ideologia; 2. Só existe ideologia através do sujeito e para o sujeito.”

Dessa forma, encontramos nos discursos Karitiana vários outros discursos entrecruzados, afetando diretamente a vida das pessoas daquela comunidade indígena. Como já foi visto antes, Althusser (2007) fala sobre os Aparelhos Ideológicos de Estado – representado por inúmeras instituições, tais como: família, escola, igreja, associações, sindicatos, e outras. Percebemos a ação desses Aparelhos Ideológicos nas narrativas Karitiana e seus efeitos na alteração do

comportamento da comunidade em estudo, pois segundo Foucault (2007), os discursos possuem condições de funcionamento. São regulados pelas ideologias, cultura, formas de expressão, vontades de verdades, coisas a saber e mais.

Foucault (2007), diz que durante um ritual, por exemplo, há um jogo de diálogo, interrogação, recitação que qualifica os indivíduos que enunciam. O ritual “[...] define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção” (p.39).

No corpo teórico desta dissertação, discorreremos também sobre a questão da memória social, apoiados, especialmente em Maurice Halbwachs. Pois sim. Este autor também nos apoiará nas nossas reflexões sobre os ritos de passagem dos Karitiana, no tocante à memória. Para Halbwachs (2006), os fatos guardados na memória não estão ligados somente entre o corpo e o espírito da pessoa, mas também estão na realidade interpessoal do sujeito, ou seja, esses fatos estão diretamente relacionados com a vivência desse sujeito na família, na comunidade a que pertence, na escola, na igreja, no trabalho e mais.

Com base nesse pressuposto, o autor ora citado define as memórias como sendo individual, coletiva e histórica e defende que a memória individual por si só não se basta. Ela precisa da convivência com outros membros da comunidade que possuem características afins para que seus eventos tenham sentido.

De fato, segundo Halbwachs (2006), a lembrança de determinado fato deve ser reconstruída sobre uma base comum, onde as lembranças individuais se correlacionam com o ambiente coletivo. Ferreira Netto (2008) corrobora com Halbwachs, afirmando que existe um “amalgamento” das lembranças, quando o individual se inter-relaciona com o coletivo. Esse fenômeno fica evidenciado nas narrativas sobre os ritos de passagem dos Karitiana, pois entendemos que a memória coletiva é um conjunto de lembranças compartilhadas entre os sujeitos de determinado grupo social, com vivências comuns, onde há um cruzamento das diversas memórias individuais, culminando no “amalgamento” dos fatos recordados.

Assim, através dos ritos de passagem narrados pelos sujeitos enunciadoreis, percebemos que as experiências individuais se relacionam com as demais

experiências do grupo, formando, dessa forma, as memórias coletivas que, por consequência, constituirá a identidade cultural dos Karitiana.

Podemos perceber pelos discursos dos indígenas que muitos ritos têm sofrido significativa alteração por elementos externos na sua forma de execução. Hall (2006) é um dos teóricos que dá apoio para a discussão neste trabalho sobre os motivos pelos quais fatos dessa natureza vêm ocorrendo. Para isso, este sociólogo caracteriza o sujeito da pós-modernidade como um “sujeito sociológico e pós-moderno”, pois é formado nas relações com as outras pessoas.

Daí decorre que a identidade do sujeito pós-moderno não pode ser mais vista como algo fechado em si mesmo. De acordo com Hall (2006), em função do mundo globalizado, não é mais possível se pensar em um indivíduo portador de uma identidade única, fixa e essencialista. E este autor considera esse processo que ele denomina de “perda de sentido de si” como sendo “deslocamento ou descentração do sujeito, o que estaria gerando “uma crise de identidade” desse sujeito no mundo social e cultural”. (2006, p. 9).

Em todas as narrativas, podemos perceber certa angústia dos sujeitos enunciadorees em função do processo de “deslocamento” e “descentração”, “fragmentação” dos sujeitos em função da globalização. Vimos, por exemplo, que alguns dos ritos já estão em desuso, como é o caso das mulheres Karitiana que já não têm seus filhos pelas mãos das parteiras indígenas e, sim, pelos médicos na cidade. De acordo com a concepção interativa, Hall (2006, p.11) diz que “[...] a identidade é formada na “interação” entre o eu e a sociedade [...] onde o sujeito é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem.” (Aspas do autor).

Portanto, o mundo exterior estaria mudando “fragmentando” o sujeito, fazendo-o assumir várias identidades, de acordo com o contexto em que esteja inserido. De fato, esse fenômeno está mais do que evidente na cultura Karitiana. Como vimos pelo processo histórico, há muitos anos os não-indígenas fizeram os primeiros contatos com os Karitiana. De lá para cá, inúmeras têm sido as formas de intervenções que essa população indígena tem sofrido. No discurso de Antenor Karitiana *“Hoje o adolescente ficou muito frágil [...] pois tem televisão, tem mídia, tem tudo. Então agora tá tudo difícil”*. Cizino Moraes também dá este mesmo enfoque:

*“Agora tá tudo difícil. Cacique tá sofrendo. Não tem mais jovem na aldeia pra ajudar as família. Os jovem tá estudando como o branco. Estudante não trabalha, só estuda.” Primeiro atrapalhou isso, depois entraram na igreja de crente, acabou tudo. Acabou.”*

Ainda segundo Hall (2006), as sociedades modernas são caracterizadas pela “diferença”. Elas são atravessadas por antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes identidades para os sujeitos. Os Karitiana sentem-se ameaçados e, percebe-se pelos discursos deles, que há um incômodo por essas “ameaças” sobre costumes e valores morais e sociais da comunidade. *“[...] Agora eles se ligam mais nas escolas. Antigamente na minha época o adolescente trabalhava, ajudava os pais, caçava, pescava e hoje nós caça e pesca mas não é todo adolescente que trabalha mais não, fica só na escola não quer mais ir pro mato.”* (Antenor Karitiana – Rito: Adolescência).

Como podemos perceber, a preocupação dos Karitiana com a mudança da identidade cultural do grupo é muito presente em todas as narrativas. *In loco*, foi possível observar que muitos fatores nas aldeias já foram modificados. Essas modificações ocorrem em pequenas ações como a alimentação, a forma de se vestir, de diversão, de transporte, a educação familiar, dentre tantos outros.

Para ilustrar, vamos citar a questão da saúde. No passado, a figura do pajé nas comunidades indígenas era fundamental. Ele era responsável de cuidar das pessoas enfermas tanto no aspecto físico quanto emocional, psicológico. Para isso, existiam os rituais de cura para cada caso. Na comunidade em estudo, esse fenômeno está em decadência, ou seja, a prática de rituais tem diminuído significativamente nos últimos anos, principalmente na aldeia Central. Isso, inclusive, tem consequências sociais e políticas sérias para o grupo, pois há a divisão daqueles que apoiam o pajé – com seus ritos de curandeirismo e a grande maioria que desaprova tais ações em função das igrejas evangélicas, uma vez que elas (através de seus representantes – os pastores) proíbem, atualmente, os seus membros de participarem de tais rituais, conforme declarou Cizino de Moraes e Antenor Karitiana.

Fatos dessa natureza nos encaminha para a discussão que Woodward (apud Silva, 2012) trata com relação à questão da identidade e diferença, o “nós” e o



“eles”, ou seja: o “eu” e o “outro”. Para esta autora, as identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença, com interdependência entre uma e outra. Nesse caso, a diferença pode ser construída por meio da exclusão quando se vê a pessoa como o “outro”, e pode ser enriquecedora se for vista e tratada como fonte de diversidade e heterogeneidade. Buscamos também nos apoiar em Silva (2012). Para este autor, identidade e diferença são criações sociais, simbólicas e discursivas e mantêm entre si relação de poder. Silva (2012), considera que identidade e diferença também implicam nos fatores de inclusão ou exclusão.

Podemos dizer que esses aspectos teóricos embasam perfeitamente o processo pelo qual estão passando os sujeitos da comunidade Karitiana. Vejamos a identidade e a diferença com relação ao comportamento da juventude Karitiana atual. Os mais velhos estão “enxergando” os mais jovens como o “outro” na comunidade, pois estes jovens estão sendo afetados diretamente por outras identidades em função do mundo globalizado e, portanto, estão sendo “fragmentados”, incorporando outras culturais, outros comportamentos e formas de agir que divergem dos Karitiana mais velhos<sup>13</sup>.

Então, como qualquer jovem de outra sociedade, os adolescentes Karitiana querem usar roupas e sapatos da moda, brincos, pulseiras, anéis, pintar os cabelos, fazer tatuagem, andar de moto, de carro, participar de festas/baladas. Querem ter acesso aos meios de comunicação como celular, internet, rádio, TV, dentre tantos outros modos de vida dos quais os jovens Karitiana estão tendo conhecimento. Como disse Silva (2012), identidade e diferença não andam lado a lado de forma harmoniosa. É evidente que surgem os conflitos entre as gerações na comunidade indígena. Assim como gera também conflitos nas sociedades denominadas “brancas”, onde, muitas vezes, pais e filhos, professores e alunos também não se entendem, pois esse é um processo de inclusão e exclusão, é demarcação de territórios e, portanto, gera conflitos em função da relação de poder que está imbricada ao processo.

Portanto, na comunidade Karitiana, percebemos essa marcação de poder e a relação de exclusão em alguns segmentos, a exemplo: evangélicos e não

---

<sup>13</sup> Não significa dizer que os Karitiana mais velhos não são afetados pelas mudanças em função do mundo globalizado. Eles também estão nesse mesmo processo de “fragmentação” dos sujeitos. No entanto, são mais resistentes às mudanças, enquanto os jovens estão mais suscetíveis a elas.

evangélicos; adultos e jovens; quem usa bebida alcoólica e quem não usa; os empregados e os desempregados; os que moram na cidade e os que moram na aldeia; os estudantes e os não estudantes; os que participam ainda dos rituais de passagem e os que não participam; as meninas que jogam futebol e as que não jogam; as moças que casam na igreja e as que casam na “cultura” (como eles dizem), dentre outros.

E assim caminha o povo indígena Karitiana neste início do século XXI.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quem é o *índio* no processo histórico? Quem é o *indígena* Karitiana no processo histórico de colonização do Estado de Rondônia e na atualidade? Essas perguntas se fundamentam especialmente em função dos termos utilizados para se referir ao povo indígena. Em tempos anteriores e, infelizmente, para muitos ainda hoje, a visão de “índio”, seria, como vimos, a figura de um “índio genérico”, colocados sobre o mesmo prisma, portadores das mesmas características tanto físicas quanto psicológicas. Para muitos, considerado um ser “selvagem”, um “animalesco”, desprovido de qualquer sentimento humano.

Por outro lado, a ideia do índio “puro”, “inocente”, “coitado”, incapaz de tomar decisões, de cuidar da sua própria vida ainda é visto por alguns segmentos da nossa sociedade.

Em tempos anteriores, as ciências sociais proporcionavam debates e discussões sobre a questão indígena, predominantemente com um olhar voltado para a exploração da mão-de-obra, a alienação pela ideologia religiosa, o acesso ao indígena à cultura de outras sociedades, a bens sociais e econômicos, além de propor reflexões com relação aos conflitos existentes entre as populações indígenas e os grandes latifundiários (incluindo o governo), gerados pela posse de terras.

Hoje, essas ciências estão deslocando seus olhares também no ser humano, construtor de uma história. Está se percebendo, embora tardiamente, a figura de um *sujeito* envolvido nesse processo. A começar pelo termo utilizado para se referir ao índio, hoje denominado *indígena*. O debate está se ampliando agora para outros aspectos importantes: sua identidade e cultura, sua forma de organização social, seus *discursos*, elementos que outrora não eram valorizados, muito menos respeitados. Em consequência de não se “enxergar o outro” com suas peculiaridades, respeito à identidade cultural de outros povos, milhares de vidas indígenas foram ceifadas, muitas etnias dizimadas por completo, em função das violências pelas quais passaram os indígenas em nosso país, como vimos no decorrer deste trabalho.

No entanto, não basta a mudança do termo “índio” para “indígena”, como uma forma de dar dignidade aos indígenas se ainda os desrespeitos a esses povos, a desvalorização do sujeito continuar acontecendo simplesmente porque são pessoas com ideais e valores diferentes de outras sociedades.

Vimos que vários elementos da cultura do povo Karitiana estão em processo de mudança em função da globalização, das mudanças que esse processo tem causado em todas as sociedades tanto para a inclusão como para a exclusão. Estamos, portanto, vivenciando uma “crise de identidade”, no dizer Hall (2006, p. 9).

Com isso, o indígena está se sentindo um sujeito “fragmentado”. A identidade que antes era tida como única, essencial, hoje, em função do mundo globalizado, passa a ser flexível, instável, contraditória, inacabada, acompanhando o comportamento do sujeito pós-moderno.

Entretanto, essas mudanças não acontecem de maneira harmoniosa entre os membros da comunidade Karitiana. Vimos pelas narrativas analisadas, que as mudanças que estão acontecendo na comunidade são interferências dos Aparelhos Ideológicos de Estado, como as igrejas, a escola, as mídias, dentre outros fatores. As famílias já não possuem mais o mesmo “controle” sobre seus filhos. Os costumes e tradições foram e estão sendo de algum jeito modificado. A exemplo dos ritos de passagem, como o uso do caixão para enterrar o defunto, quando na cultura Karitiana o morto era enterrado apenas em uma rede, assim como, a ausência do trabalho das parteiras na comunidade porque, nos dias atuais, as mulheres Karitiana têm seus filhos em hospitais nas cidades.

Da mesma forma ocorre nas festas tradicionais. Pelo que vimos nos discursos, algumas festas já não são feitas há cinco anos. Os motivos são os mais diversos: a) falta de casa adequada para realização do evento (casa redonda, com esteio central), possibilitando fazer todo o ritual; b) realização das festas seguindo todas as regras do ritual, caso contrário há o castigo. Antônio, Antenor e Cizino confidenciaram que a maioria dos jovens não leva a sério os rituais, ou seja, não são todos que respeitam as regras. Por isso, os adultos se sentem desencorajados de fazer os rituais e correr o risco de desrespeitar o sagrado; c) a falta de matéria-prima, ou seja, os indígenas estão perdendo a prática de fazer grandes roçados de milho. Quando plantam é apenas para consumo próprio; d) nos rios e terras

próximos às aldeias não há mais peixes e caças com abundância. Isso tem dificultado a realização das festas da caça e do peixe. Inclusive, a festa da caça já não foi descrita pelos nossos colaboradores, foi apenas citada.

De qualquer forma, como foi dito antes, os nossos sujeitos enunciadorez fizeram uso da linguagem para se comunicar. Logo, através das narrativas Karitiana, podemos ter conhecimento das representações, das ideias que revelam a compreensão que esses indígenas fazem dos acontecimentos no contexto em que estão inseridos.

Assim, através das condições de produção da historicidade e alteridade dos Karitiana, pudemos conhecer seus discursos, suas ideologias, a forma de organização social em “tempo antigamente” e na atualidade. Apoiados pelas linhas teóricas de autores da Análise do Discurso, tais como Foucault (2007), Bakhtin (1997, 2010) e ainda por Althusser (2007) e outros, os sujeitos são vistos na história e suas condições de produção da linguagem são evidenciados nos discursos, ou seja, consideramos nas análises as relações entre língua e os sujeitos que a utilizam e as situações em que esses discursos são ditos.

Dessa maneira, consideramos nas formações discursivas dos Karitiana não somente o que foi dito no momento da enunciação, mas as relações que esse dito estabelece com o que já foi dito antes, os discursos entrecruzados por outros discursos num processo de dialogismo e polifonia, conforme Bakhtin (2010).

Portanto, pesquisar sobre a população indígena Karitiana nos proporcionou um conhecimento mais abrangente em torno da história e a forma de organização social desse povo, suas vivências e ideologias, bem como suas inquietudes diante dos desafios do mundo pós-moderno, tudo isso pelo viés de suas formações discursivas. Conhecemos também suas lutas e estratégias para a preservação da cultura Karitiana, embora tenhamos visto que é praticamente impossível em tempos atuais a preservação de uma identidade sem interferências de outras identidades e culturas de características diferentes, visto o homem não é uma ilha.

Pela literatura vigente consultada, vimos que houve um tempo em que os Karitiana estavam resumidos a um grupo muito pequeno, uma média de cinquenta indígenas. Não há dúvidas de que a junção dos Karitiana com os Kapivari/Juari no

século XX tenha servido para o fortalecimento e o aumento dessa população indígena, que conta hoje com 412 pessoas da etnia Karitiana.

No capítulo II em que abordamos a História da colonização de Rondônia, bem como a dos Karitiana, vimos que, há pelo menos uns oito anos, esses indígenas começaram um processo de retomada de áreas de terras consideradas por eles como sendo suas terras tradicionais. As lideranças afirmam que a demarcação da área de terras dos Karitiana teria sido feita de forma errada, ou seja, teria ficado de fora da demarcação uma área enorme de terras que os Karitiana julgam ser terras tradicionais desses indígenas e que eles vêm lutando há mais de 20 anos para regularizar tal situação. No entanto, como os órgãos públicos não chegaram a uma decisão no sentido de fazer a demarcação correta (do ponto de vista dos Karitiana) das terras, os indígenas resolveram, por conta própria, ocupar as áreas que eles consideram dos seus antepassados, portanto, território Karitiana.

Vimos também que enquanto estrutura, na aldeia Central os indígenas estão mais bem acomodados. Lá existe uma escola de estrutura moderna, com computadores e internet disponíveis aos alunos. Igrejas construídas em alvenaria e em madeira com ótima estrutura; casas indígenas em alvenaria, vários banheiros distribuídos por toda a comunidade, posto de saúde com um técnico de enfermagem que realiza atendimentos cotidianos na aldeia, além dos agentes de saúde da própria comunidade. As residências dos professores e dos profissionais da saúde estão em ótimo estado estrutural. A comunidade tem água tratada de poço artesianos. Na aldeia Central, a escola oferece o ensino fundamental e médio; há professores indígenas, embora, a maioria dos professores são não-indígenas, os quais residem na aldeia de segunda a sexta-feira e, nos finais de semana, retornam a Porto Velho. Na área da saúde, os técnicos de enfermagem fazem um rodízio passando vinte dias na aldeia e dez em suas casas na capital.

No entanto, essa não é a realidade das demais aldeias do grupo em estudo. Nas aldeias Candeias e Juari, não há posto de saúde. Uma vez por semana funcionários da FUNASA visitam essas comunidades realizando pequenos atendimentos. Os professores são todos indígenas contratados pelas Secretarias estadual ou municipal de Educação. Não possuem água tratada. Utilizam água dos pequenos rios próximos às aldeias. As casas são construídas de palhas no estilo

das casas de “antigamente” do grupo e as escolas são também de palha, o piso é terra batida e não oferece nenhum conforto aos estudantes e professores.

Quando os indígenas vêm para Porto Velho, ficam hospedados (e muitos moram) na Casa do Índio. Nesse mesmo prédio funciona a Associação dos Karitiana. No mesmo espaço físico está localizado o prédio da FUNAI. O prédio utilizado pelos Karitiana para se hospedarem e/ou residirem está em situação precária. Os indígenas chegam a denominar a casa como sendo “a favela dos índios”. Muitas vezes falta água; há muito lixo espalhado por toda a área; às vezes há uma superlotação que os Karitiana amarram suas redes na área externa da casa. Enfim, é um lugar que está em condições precárias para se viver.

Através dos discursos dos sujeitos enunciadore, percebemos suas inquietações com relação ao futuro da comunidade indígena Karitiana. Antônio Karitiana, professor de cultura da aldeia Central, enfatizou sua preocupação em realizar um trabalho voltado para a “manutenção” da cultura Karitiana. Para isso, leva os ensinamentos às crianças e jovens da aldeia sobre a forma de vida dos Karitiana em “tempo antigamente”, com o objetivo de ensinar aos alunos as práticas de certos eventos da comunidade. Os líderes Antenor Karitiana e Cizino Moraes também trabalham para o fortalecimento do grupo, buscando junto à sociedade meios para a melhoria de vida dos Karitiana.

Antenor, Presidente da Associação dos indígenas Karitiana, em conversa com a pesquisadora, elencou alguns tópicos que são considerados os maiores entraves na atualidade e que tem dificultado, sobremaneira, a vida do povo Karitiana. 1. Choque cultural – o presidente diz que os indígenas preferem acreditar nos discursos do homem não-indígena (entenda-se o discurso da FUNAI) e, portanto, não dão a devida credibilidade aos líderes indígenas. Enfatiza que a FUNAI faz muitas intervenções nos assuntos da comunidade, às vezes, denegrindo a imagem das lideranças indígenas e impedindo a comunidade de fazer parcerias com outras instituições; 2. A falta de recursos financeiros à população Karitiana é outro fator de dificuldade. Falta emprego para a comunidade. Os recursos naturais estão a cada dia mais escassos, como a caça e a pesca. Então, a comunidade não tem de onde retirar alimentos. Precisam ter dinheiro para comprar roupas, sapatos, alimentos, material escolar etc. e não há recursos para isso. Como vimos, hoje, muitas famílias

vivem da produção de artesanato e a maioria faz parte do programa do governo federal e recebe “O Bolsa-família”. Então, seria basicamente a fonte de renda dos Karitiana, já que a produção agrícola é bastante tímida atualmente.

Por fim, reconhecemos que estudos mais aprofundados devem ser realizados no sentido de contribuir para que a população Karitiana tenha condições de enfrentar os desafios que a sociedade moderna nos impõem. A globalização causa mudanças nos padrões de vida das pessoas. O que estamos vivendo nos dias de hoje pode ser considerado como um período de dualidade identitária e cultural, o que nos leva a concordar com os autores da área de estudos culturais que as identidades podem ser reafirmadas ou refutadas. Nesse contexto, podemos afirmar que população indígena Karitiana está vivendo uma “crise de identidade”<sup>14</sup> em tempos atuais.

Na tentativa de dar uma resposta à pergunta inicial das considerações finais, podemos dizer que o “índio” do “tempo antigamente” ou o indígena dos dias atuais sempre foram e são povos de etnias diferentes. Portanto, modos diferentes de organização social, política, econômica e cultural, com suas crenças, línguas, valores sociais e culturais específicos; são povos que também constituem a identidade da nação brasileira. Alguns desses povos conseguiram driblar as muitas formas de violências durante séculos e, nas últimas décadas, têm conseguido se organizar para defender o respeito à dignidade humana que todos os cidadãos merecem.

Assim, as sociedades indígenas das diversas regiões do Brasil começaram a se posicionar, a procurar ser ouvido. Com isso, a partir da constituição de 1988, passou-se a “enxergar o índio” como o “outro” na sociedade e, gradativamente, tem se procurado abrir um canal de diálogo, onde a população indígena tem exigido respeito à sua diversidade cultural, a sua forma de estar no mundo sem a estigmatização de um ser “selvagem”, “preguiçoso”, ou o idealismo de um “herói” nacional como nos tempos do Romantismo brasileiro.

---

<sup>14</sup> WOORDWUARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomas Tadeu da. Identidade e diferença: perspectiva dos estudos culturais. (org.). 11. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.



O indígena é um sujeito de sonhos, desejos de realizações, enganos e desenganos, frustrações, bondades, maldades, enfim, um ser humano que afeta e é afetado pelas mudanças e transformações que ocorrem no mundo, assim como acontece com qualquer outro indivíduo em tempos atuais. Portanto, como já foi assinalado, nas últimas décadas, os indígenas começaram a pontuar o seu lugar na sociedade como legítimos cidadãos. Entretanto, é preciso avançar muito mais.

## REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado**. Trad. Joaquim José de Moura Ramos. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 2010.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BARBOSA, Xênia de Castro. 2009. **Experiências de Moradia: história oral de vida familiar**. (Dissertação de Mestrado) - São Paulo: FFLCH/USP, 2009.
- BRANDÃO, Helena H. Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. São Paulo: Unicamp, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Análise do discurso: um itinerário histórico**. In: PEREIRA, Helena B. C. e ATIK, Maria Luiza G. (Orgs.). **Língua, literatura e cultura em diálogo**. São Paulo: Mackenzie, 2004.
- BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembrança de Velhos**. 3.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- CALDAS, Alberto Lins. **Nas Águas do Texto: Palavra, Experiência e Leitura em História Oral**. Porto Velho/RO: EDUFRO, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Oralidade, Texto e História: para ler a história oral**. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.
- CALVET, Louis-Jean. (1942). **Tradição oral & Tradição Escrita**. Trad. Waldemar Ferreira Neto e Maressa de Freitas Vieira. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.
- CANDIDO, A. **Iniciação à literatura Brasileira: resumo para principiante**. São Paulo: Humanista FFLCH/USP, 1999.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura Oral no Brasil**. São Paulo: Global, 2006.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Caminhos da identidade: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: editora Unesp; Brasília: Paralelo 15. 2006.
- CARVALHO, Luiz. **Amazônia: espectros de Globalização**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.
- CHARAUDEAU, Patrick. MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de Análise do Discurso**. Coordenação de tradução: Fabiana Komesu. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.
- CIMI-RO. **Povo Juari retoma seu território em Rondônia**. Disponível em: <http://www.cimi.org.br> > acesso em 05/01/2011.

COSTA, Icléia Thiesen Magalhães. ORRICO, Evelyn Goyannes. (orgs.) **Memória, Cultura e Sociedade**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2002.

FARACO, Carlos Alberto, TEZZA, Cristóvão, CASTRO, Gilberto.(orgs). **Diálogos com Bakhtin**.4. ed. Curitiba: Editora UFPR, 2007.

FABIANO, Luciana dos Santos. UCHÔA, Marcélio Rodrigues. **Espaço Amazônia: Inclusão social, cultura, linguagem e educação**. 1. ed. Curitiba: Editora CRV, 2009.

FERNANDES, Claudemar. **Análise do Discurso: reflexões introdutórias**. Goiânia: Trilhas urbanas, 2005.

FERNANDES, Claudemarr Alves. BERTOLDO, Ernesto Sérgio. MUSSALIN, Fernanda. SANTOS, João Bosco Cabral dos. (orgs.) **Sujeito, identidade e memória**. Uberlândia: EDUFU, 2004.

FEEREIRA NETTO, Waldemar. **Tradição Oral e produção de narrativas**. São Paulo: Paulistana, 2008.

FIORIN, José Luiz. **Linguagem e Ideologia**. 8. ed. São Paulo: ática, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2007.

GOLDMAN, Márcio. **A Construção ritual da pessoa: a possessão do Candomblé**. In: MOURA, C. E. M. (org.), Candomblé. Desvendando identidades. São Paulo: EMW, 1987.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro – 11 ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOUAISS, Antônio. VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. DP&A, 2007.

HUGO, Vitor. **Desbravadores**. Rio de Janeiro: Artes Gráficas, 1991.

LEÃO, Auxiliadora Cruz de Sá, AZANHA, Gilberto e MARETTO, Luiz Carlos. **Diagnóstico final e avaliação de impactos nas terras indígenas Karitiana, Karipuna, Lage, Ribeirão e Uru-Eu –Wau-Wau**. Brasília: 2004.

LUCIANO, Gersen dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Coleção Educação para todos. LACED/Museu Nacional. 2006.

MAGALHÃES, Izabel. CORACINI, Maria José. Grigoletto. (Orgs). **Prática identitária: língua e discurso**. São Carlos: Claraluz, 2006.

MAGNANI, J.G.C. **De perto e de Dentro: notas para uma etnografia urbana.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, FEBRERO V.17, n. 49. P. 11 – 29, 2002.

MANSO, Laura Vicuña. **De Boty a Cristo: interferência da Igreja Batista no povo Karitiana.** 2001. Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Politécnica Salesiana, Manaus, 2001.

MEIHY, José Calos Sebe Bom. HOLANDA, Fabíola. **História Oral: como fazer, como pensar.** 2. ed. São Paulo: Contexto, 2010.

MEIHY, J. C. S. B. **Manual de História Oral.** 5. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MEIRELES, Denise Maldi. **Populações indígenas e a ocupação histórica de Rondônia.** 1984. Monografia (História) – Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT, Cuiabá: 1984.

MINAYO, M. C. S. **O Desafio do Conhecimento: Pesquisa Qualitativa em Saúde.** 3ª Ed. São Paulo-Rio de Janeiro: HUCITEC-ABRASCO. 1994.

MOUSER, Lilian. **Os Karitiana e a colonização recente em Rondônia.** 1993. Monografia (Bacharelado em História) – Universidade Federal de Rondônia. Porto Velho, 1993.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso: estrutura ou acontecimento.** São Paulo: Pontes, 1990.

\_\_\_\_\_. A análise de discurso: três épocas (1983). In: GADET, F. e HAK, T. (Orgs.). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux.** São Paulo: Unicamp, 1997.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

OLIVEIRA, C. Roberto. **Caminhos da Identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo.** São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 14. 2006.

ORLANDINI, Eni Pulcinelli. **Discurso & Leitura.** 8. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SAMPAIO, Wany & SILVA, Vera. **Os Povos Indígenas de Rondônia: Contribuições para a compreensão de sua cultura e de sua história.** Porto Velho: Editora da UNIR, 1997.

SILVA, Luiz Fernando Villares. (orgs.) **Coletânea da legislação indigenista brasileira.** Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008.

SILVA, Tomas Tadeu da. **Identidade e diferença: perspectiva dos estudos culturais.** (org.). 11. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

STORTO, Luciana; VANDER VELDEN, Felipe. Karitiana. **Enciclopédia virtual povos indígenas no Brasil**. São Paulo: Instituto socioambiental. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/indígena>>. Acesso em 03/07/2012.

TEIXEIRA, M. A. D. & FONSECA, D. R. **História Regional: Rondônia**. Porto Velho: Rondoniana, 2001.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. **Inquietas Companhias – Sobre os animais de criação entre os Karitiana**. 2010. Tese de doutorado. Campinas: fevereiro de 2010.

\_\_\_\_\_. **De volta para o passado: territorialização e ‘contaterritorialização’ na história Karitiana**. Soc. e Cult., Goiânia, v. 13, n. 1, p. 55-65, jan./jun. 2010.

WOORDWAARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. In: SILVA, Tomas Tadeu da. Identidade e diferença: perspectiva dos estudos culturais. (org.). 11. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

## **ANEXOS**

## APÊNDICES